BIBLIOTECA DI STUDI SUPERIORI

VOL. XLII FILOSOFIA ANTICA

IONICI

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

A CURA DI
ANTONIO MADDALENA

LA NUOVA ITALIA EDITRICE FIRENZE

BIBLIOTECA DI STUDI SUPERIORI

XLII

FILOSOFIA ANTICA

La Sezione "Filosofia antica" della Biblioteca di Studi Superiori *è diretta dal prof.* RODOLFO MONDOLFO *emerito dell'Università di Bologna, con la collaborazione del prof.* MARIO UNTERSTEINER *dell'Università di Milano.*

I O N I C I

TESTIMONIANZE E FRAMMENTI

INTRODUZIONE TRADUZIONE E COMMENTO

A CURA DI

ANTONIO MADDALENA

« LA NUOVA ITALIA » EDITRICE
FIRENZE

PRIMA EDIZIONE: OTTOBRE 1963

PREMESSA

Un problema mi si è presentato quando mi sono accinto a comporre questo volume sugli Ionici: escludendo Eraclito, che pur è connesso in qualche modo alla scuola ionica, per la singolare forza ed ampiezza del suo pensiero, dovevo limitare la mia scelta agli Ionici del VI secolo o includere anche pensatori affini del V secolo, come Ippone e Diogene? Ho scelto la seconda via, sia bene o sia male.

Mi sono poi attenuto alla scelta dei passi e all'ordine del Diels, benché io mi vada persuadendo che l'opera, stata preziosissima e ancor ora preziosa, dovrebbe essere rifatta con altri criteri: tuttavia ho aggiunto alcuni passi, quasi sempre d'Aristotele, qualche volta di commentatori d'Aristotele, là dove quest'aggiunta mi è apparsa, piú che utile, necessaria.

Un vivo ringraziamento esprimo al Dott. Giacomo Bona e alla Dott. Luciana Quaglia, che m'hanno aiutato nella revisione delle bozze.

Torino, 22 aprile 1963.

ANTONIO MADDALENA

BIBLIOGRAFIA

Per la bibliografia, oltre a quella ampia contenuta nell'UEBERWEG-PRAECHTER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*: I Teil, *Die Philosophie des Altertums*, Graz 1953, 13ª ediz.; e nello ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*: Parte I, *I Presocratici*. Traduzione sull'ultimo testo originale dell'A., a cura di R. M., voll. I e II, Firenze 1932-38; si possono vedere i repertori di W. ENGELMANN, *Bibliotheca Scriptorum classicorum et Graecorum et Latinorum* (1700-1858), Leipzig 1858 (8ª ed. riveduta da E. PREUSS, Leipzig 1880-82); di R. KLUSSMANN, *Bibliotheca Scriptorum classicorum et Graecorum et Latinorum* (1878-1896), Leipzig 1909-13; di S. LAMBRINO, *Bibliographie de l'antiquité classique* (1896-1914), Paris 1951; di J. MAROUZEAU, *Dix années de Bibliographie Classique* (1914-1924), Paris 1927; e i volumi, annualmente pubblicati, del MAROUZEAU, *L'anneé philologique* (1924 sgg.), Paris 1928 sgg.

Qui sotto sono elencate solo le opere citate o discusse nel commento:

BRÉHIER, E., *Histoire de la philosophie*: I, *L'Antiquité et le Moyen Age*, 1. *Introduction - Période Hellénique*, Paris 1948, 5ª ed.

BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, London 1892 (citato dalla traduz. franc. di A. REYMOND, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris 1919).

CARLOTTI, G., *Sulla cronologia di Talete e di Anassimene*, in «Giorn. crit. della Filosofia italiana» II (1927), pp. 161-169.

CHERNISS, H., *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935.

CORNFORD, F. M., *Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy*, in « The Classical Quarterly » XXVIII (1934), pp. 1-16.

DEICHGRÄBER, K., *Anaximander von Milet*, in « Hermes » LXXV (1940), pp. 10-19.

DICKS, D. R., *Thales*, in « The Classical Quarterly » N. S. IX (1959), pp. 294-309.

DIELS, H., *Chronologische Untersuchungen über Apollodor's Chronika*, in « Rheinisches Museum » XXXI (1876), pp. 1-54.

DIELS, H., *Thales ein Semite?*, in « Archiv für Geschichte der Philosophie » II (1889), pp. 165-170.

DIELS, H., *Ueber die Excerpte von Menons Iatrika in dem Londoner Papyrus 137*, in « Hermes » XXVIII (1893), pp. 407-434.

DIELS, H., *Anaximandros von Milet*, in « Neue Jahrbücher » XXVI (1923), pp. 65-75.

DIRLMEIER, FR., *Der Satz des Anaximandros von Milet (VS⁶ 12 B 1)*, in « Rheinisches Museum » LXXXVII (1938), pp. 376-382.

ENRIQUES, F. - DE SANTILLANA, G., *Storia del pensiero scientifico*: I, *Il mondo antico*, Milano 1932.

FREDRICH, C., *Hippokratische Untersuchungen*: « Philologische Untersuchungen » XV, Berlin 1899.

GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, Basel 1945.

GILBERT, O., *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig 1907.

HEATH, TH. L., *Aristarchus of Samos: The Ancient Copernicus. A History of Greek Astronomy to Aristarchus, together with Aristarchus' Treatise on the Sizes and Distances of the Sun and Moon*, Oxford 1913 (rist. 1959).

HEATH, TH. L., *A History of Greek Mathematics*: I, *From Thales to Euclid*, Oxford 1921.

HEGEL, G. F., *Lezioni sulla storia della filosofia*: I, *Introduzione. La filosofia orientale; la filosofia greca dalle origini ad Anassagora*, trad. it. di E. CODIGNOLA e G. SANNA, Perugia 1930.

HEIDEL, W. A., *The δίνη in Anaximenes and Anaximander*, in « Classical Philology » I (1906), pp. 279-282.

HEIDEL, W. A., *On Anaximander*, in « Classical Philology » VII (1912), pp. 212-234.

HEIDEL, W. A., *Anaximander's Book, the Earliest known Geographical Treatise*, in « Proceed. of the Amer. Acad. of Arts a. Scien. » LVI, 7 (1921), pp. 237-288.

HÖLSCHER, U., *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, in « Hermes » LXXXI (1953), pp. 257-277 e 385-418.

JACOBY, F., *Apollodors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente*: « Neue Philologische Untersuchungen » XVI, Berlin 1902.

JACKSON, H., *On some Passages in Aristotle's Metaphysics*, in « The Journal of Philology » XXIX (1904), pp. 139-144.

JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*: « The Gifford Lectures, 1936 », Oxford 1948 [trad. ital., Firenze 1961].

JAEGER, W., *Paideia*, I, trad. EMERY-SETTI, Firenze 1953, 2ª ed.

JOËL, K., *Geschichte der antiken Philosophie*, I, Tübingen 1921.

KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960.

KIRK, G. S., *Some Problems in Anaximander*, in « The Classical Quarterly » N. S. V (1955), pp. 21-38.

KIRK, G. S.-RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers*, 3ª ed., Cambridge 1962.

KRANZ, W., *Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie*, in « Hermes » LXXIII (1938), pp. 99-122.

KRANZ, W., *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit*, in « Philologus » XCIII (1938), pp. 430-448.

MCDIARMID, J. B., *Theophrastus on the Presocratic Causes*, in « Harvard Studies in Classical Philology » LXI (1953), pp. 85-156.

MADDALENA, A., *Sulla cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padova 1940.

MADDALENA, A., *I Pitagorici*, Bari 1954.

MONDOLFO, R., *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936.

NATORP, P., *Diogenes von Apollonia*, in « Rheinisches Museum » XLI (1886), pp. 349-363.

NIETZSCHE, F., *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. SOLA, Milano 1926.

OLIVIERI, A., *Civiltà greca nell'Italia Meridionale*, Napoli 1931.
PASCAL, C., *Ippone ed Ippaso*, in « Studi italiani di Filologia Classica » XIV (1906), pp. 97-98.
REY, A., *La jeunesse de la science grecque*, Paris 1933.
RIVAUD, A., *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris 1906.
ROBIN, L., *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, Paris 1928, 2ª ed.
SCHLEIERMACHER, FR., *Sämmtliche Werke*, Berlin 1835-84.
STENZEL, J., *Metaphysik des Altertums*: « Handbuch der Philosophie » I, 4, München 1934.
TANNERY, P., *La géométrie grecque*, Paris 1887.
TANNERY, P., *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris 1893.
TANNERY, P., *Pour l'histoire de la science hellène. De Thalès à Empédocle*, 2ᵉ éd. par A. DIÈS, Paris 1930.
THEILER, W., *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Leipzig-Zürich 1925.
VLASTOS, G., *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies*, in « Classical Philology » XLIII (1947), pp. 156-178.
WILAMOWITZ, U. VON, *Lesefrüchte CXCIII-CCII*, in « Hermes » LX (1925), pp. 280-316.
ZAFIROPULO, J., *Diogène d'Apollonie*, Paris 1956.

IONICI

NOTA INTRODUTTIVA A TALETE

Astronomo, politico, matematico, filosofo: tale ci è presentato dalle antiche testimonianze Talete. E di lui si racconta che fu uno dei sette sapienti, ritenuto degno del tripode divino. La piú antica delle testimonianze è quella d'Erodoto, vissuto circa un secolo e mezzo dopo Talete; ma di Talete Erodoto non ricorda che un prezioso consiglio dato agli Ioni, e un'opera di ingegneria compiuta al servizio di Creso, cui avrebbe reso guadabile il fiume Alys.

Dopo Erodoto e prima d'Aristotele c'è, in sostanza, silenzio.

Un'opera, intitolata *Astronomia nautica*, fu attribuita a Talete nell'antichità da alcuni, che noi non sappiamo chi fossero e quando vissero: ma la sua autenticità fu contestata da altri, di cui ugualmente ignoriamo chi fossero e quando vissero. Due scritti, *Sul solstizio* e *Sull'equinozio*, gli furono pure attribuiti nell'antichità: ma non sappiamo se fossero scritti diversi o partizioni della *Astronomia nautica*. Certo è che Aristotele, quando parla di proposizioni pronunciate da Talete, ne parla mostrando di averle apprese da tradizione indiretta piuttosto che da diretta lettura di opere sue. A tale tradizione, raccolta da Aristotele, noi dobbiamo dunque riferirci, se vogliamo in qualche modo ricostruire il pensiero dell'antico filosofo ionico.

Le proposizioni raccolte da Aristotele sono quattro: Talete avrebbe detto che l'acqua è il principio delle cose che sono [1]; che la terra sta sopra l'acqua [2]; che

---

[1] Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 18: τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς... ὕδωρ εἶναί φησιν.

[2] Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 21: διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήνατο εἶναι; e *De caelo*, B 13, 294 a 28: οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι.

il mondo è pieno di dèi [3]; e che la calamita, che muove il ferro, possiede un'anima [4]. Delle quattro apparve, e ancora quasi universalmente appare, fondamentalissima, la prima, che l'acqua è il principio di tutte le cose. Si potrebbe anzi dire che questa proposizione apparve ed appare l'unica che abbia veramente valore filosofico, l'unica che deva esaminare chi voglia ricostruire o conoscere il pensiero di Talete. Ora la proposizione è, certo, fondamentalissima, ed è, certo, si potrebbe dire, la prima proposizione filosofica di quella che suole chiamarsi civiltà occidentale, ma è proposizione che per se stessa può assumere tanti significati, che è impossibile sapere, se la si accoglie senza ricercarne determinazioni piú precise, quale significato essa avesse per Talete.

Perché, prima di tutto, che cosa significa il termine « acqua »? è l'acqua del mare raccolta in una massa infinita, e nella quale si riversano anche le acque dei fiumi? o è l'acqua dei fiumi che scorre via, e, dov'era prima, ora non è piú? o è insieme l'acqua del mare e dei fiumi, anzi il fluido, il fluido tutto, il fluido in sé, la fluidità fattasi corpo? Si potrebbe pensare cosí: ma, se è cosí, che cosa significa che principio delle cose è la fluidità, anzi la fluidità fattasi corpo, quel fluido che è visibile e toccabile e gustabile? Tra i vari possibili significati ardua è la scelta: perché è arbitrario dire, come fu detto, che la proposizione di Talete significa che « tutto scorre », perché l'acqua è simbolo di tutto ciò che scorre [5]; e arbitrario è dire, come fu detto, che la proposizione di Talete significa che tutto vive, perché l'acqua è simbolo della vita [6], o che tutto è acqua, perché tutto viene dall'acqua [7].

τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον.

[3] Aristot. *De anima*, A 5, 411 a 7: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν μεμῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι.

[4] Aristot. *De anima*, A 2, 405 a 19: ἔοικε δὲ καὶ Θαλῆς... κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

[5] Cosí scrive il Joël, *Geschichte der ant. Philosophie* I, Tübingen 1921, p. 246: « Die Welt ist Wasser heisst nicht so sehr: die Welt ist nass, sondern die Welt strömt, ist unendlich bewegt, ist ewig sich wandelnd, ist rauschendes Leben ».

[6] Cosí scriveva lo Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad. di Codignola e Sanna, I, Perugia 1930, p. 197: « La fluidità, secondo il suo concetto, è vita ».

[7] Cosí scrive il Rey, *La jeunesse de la science grecque*, Paris 1933, p. 38: « Il est bien difficile de dire que toutes les choses viennent

Tanto meno a chi accolga la proposizione taletea è possibile dire, se non per arbitrio, qual significato avesse per Talete il termine «principio», se pur Talete l'usò. È forse, per Talete, principio ciò che sta prima nel tempo? o il principio è un principio logico, predicato di una infinità di soggetti? o è forse, il principio, un principio creatore? e, se è cosí, è creatore di cose conformi o è creatore di cose disformi? o non è creatore affatto, e non è affatto predicato? Potrebbe essere anche un soggetto: ma è soggetto che viene predicato o che manca d'ogni predicato? e, se è soggetto che viene predicato, da che è predicato? o, se è predicato, che cosa predica esso, esso ch'è principio unico?

Una proposizione come quella che è implicita nella testimonianza aristotelica, e che è esplicita nelle testimonianze degli autori piú tardi, da quella derivate [8], per sé sola, insomma, non dice nulla: non dice neanche se la filosofia di Talete fosse monistica [9] (come può far pensare l'affermazione d'un unico principio) o dualistica [10] (come può far pensare l'affermazione che di contro

---

de l'eau, sans croire implicitement qu'elles en dérivent aussi bien substantiellement que chronologiquement ».

[8] In Aristotele l'espressione è di tal modo: «La maggior parte degli antichi filosofi credette princípi solo quelli di specie materiale. Quello da cui le cose nascono e in cui si dissolvono... dissero che è principio ed elemento delle cose che sono... Talete disse ch'è l'acqua ». In Diogene Laerzio e Simplicio l'espressione è piú esplicita: « disse che l'acqua è il principio di tutte le cose » (cosí Diog. I 27); « Talete e Ippone... credettero che l'acqua fosse il principio di tutte le cose » (cosí Simpl., *Phys.* 23, 22).

[9] Tale essa apparve ad Aristotele, e appare a quasi tutti i moderni: e fu forse il Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, trad. Sola, Milano 1926, p. 30, a esprimere tale interpretazione col massimo vigore: « La filosofia greca sembra cominciare con una idea assurda: l'acqua è l'origine di tutte le cose... Vi è contenuto il pensiero: tutto è uno ».

[10] L'interpretazione della filosofia di Talete come dualistica, che a me parve e pare l'unica vera, è forse implicitamente accolta da chi nega che l'acqua dia origine alle cose per trasformazione; quindi dal Gigon, il quale scrive (in *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel 1945, p. 45): « In jedem Falle handelt es sich bei Thales und Anaximander um eine Überschwemmung der Erde durch das Meer, nicht etwa um eine qualitative Verwandlung von Wasser in Erde »; e dallo Hölscher, *Anaximander und die Anfänge der Philosophie* in « Hermes » LXXXI (1953), p. 389: « Für die Interpretation der ἀρχή des Thales folgt daraus, dass wir keinen Grund haben, das Wasser in dem Sinne als Urstoff zu nehmen, dass es sich in alle Stoffe verwandelt ».

al principio unico stanno, non confuse con esso, le cose molteplici).

I problemi che la proposizione presenta sono dunque, nella sostanza, tre: che cos'è l'acqua? che cosa è il principio? quale rapporto esiste tra l'acqua-principio e le cose di cui l'acqua è principio? Aristotele ha dato una risposta a tutte e tre le domande, dichiarando che cosa, secondo la sua valutazione, era l'acqua di Talete, che significato aveva il principio, e qual era il rapporto tra le cose e il principio, in quel terzo capitolo del libro primo della *Metafisica*, dove egli comincia l'esposizione delle dottrine dei filosofi che lo hanno preceduto. E la risposta è questa: l'acqua di Talete è l'umido; il principio di Talete è un soggetto universale ed unico; il rapporto tra il principio e le cose è di tal modo, che il principio è l'unica realtà cosmica e le cose molteplici sono le manifestazioni o gli aspetti molteplici dell'unica realtà cosmica [11].

Sennonché Aristotele non fa mai storia della filosofia, neanche quando espone le opinioni dei filosofi che l'hanno preceduto: non si domanda, voglio dire, qual valore avesse una determinata proposizione per il filosofo che la pronunciava. La ricerca di Aristotele è sempre soltanto teoretica: Aristotele si domanda qual valore ha in sé una determinata proposizione, soltanto questo [12].

In concreto, Aristotele non si domanda che cosa voleva dire Talete quando dichiarava che l'acqua è il principio delle cose, ma si domanda che valore filosofico

---

[11] Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 6.

[12] Un'accurata e penetrante analisi delle testimonianze aristoteliche sui presocratici fu compiuta dal Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore 1935; e la conclusione dell'analisi è, s'io non interpreto male, questa, che Aristotele è forse il meno attendibile di tutti i testimoni. Tale conclusione a me sembra inaccettabile, perché, se è vero che Aristotele esplicitamente non testimonia ma valuta, è vero anche che, non nascondendoci quali sono gli elementi ch'egli valuta, implicitamente ci offre una testimonianza preziosissima; e se è vero ch'egli definisce il pensiero degli antichi filosofi servendosi dei suoi propri termini, è vero anche che sempre o per lo più fa sentire quanto il pensiero degli antichi si discostasse dal suo; e se è vero ch'egli a volte congiunge e a volte disgiunge i medesimi filosofi, è vero anche che lo fa secondo i problemi che discute, e che per tal modo ci offre un maggior numero di elementi per ricostruire il pensiero degli antichi. Cfr. la mia *Cosmologia ionica da Talete a Eraclito*, Padova 1940, p. 34 e *passim*.

ha la proposizione di Talete, presa in sé stessa, fuori di tutte le determinazioni particolarissime che poteva averle conferito Talete, e che potevano averla riempita di particolarissimo, chiarissimo, univoco significato. Dunque, se è un errore quello, che pur fu fatto infinite volte, di respingere completamente la testimonianza aristotelica e di interpretare la proposizione di Talete senza ricercare qual significato Talete attribuisse al termine « principio », come egli determinasse il rapporto tra il principio e le cose, e qual valore specifico avesse l'acqua per lui, un errore è anche quello di accettare come testimonianza la definizione d'Aristotele, che, ripeto, non ha mai fatto storia della filosofia.

Si guardi, del resto, al contesto in cui è la definizione aristotelica della filosofia di Talete. Aristotele ha appena enunciato quali sono, per lui, le cause prime: sono la materia (ὕλη), la forma o essenza o sostanza (οὐσία), la causa efficiente o causa del movimento (ἀρχὴ τῆς κινήσεως), e la causa finale (τὸ οὗ ἕνεκα). E si è, subito dopo, proposto di esaminare gli enunciati dei filosofi precedenti, per cercare se ad altre cause prime essi avevano pensato, e per accogliere queste altre cause prime, se le trovava. Sennonché è evidente che Aristotele, altre cause prime, oltre quelle quattro, non poteva trovare: se le avesse trovate, le avrebbe accolte; se le avesse accolte, le avrebbe enunciate fin dal principio, insieme con quelle quattro che ha enunciate in realtà. È evidente dunque che, per lui, tutti i filosofi precedenti avevano parlato delle quattro cause, o d'una di esse o di due o di tre: e che d'altro non avevano parlato. Quindi, quando egli parla di Talete e definisce la sua filosofia, la definisce secondo il presupposto che Talete, perfettamente o imperfettamente, doveva aver parlato o alluso a una o a piú d'una delle sue quattro cause. La sua definizione dell'acqua di Talete non è, pertanto, testimonianza.

Tanto piú riesce evidente che la definizione d'Aristotele non può essere assunta quale testimonianza se si osserva che, per poter definire le dottrine degli antichi filosofi mediante le sue quattro cause, egli, quando nella filosofia dell'antico filosofo trovava determinazioni che non s'accordavano con quelle sue dell'una o dell'altra delle quattro cause, era costretto a eliminarle, o, quando qualche determinazione mancava, era costretto ad ag-

giungerla; se si osserva, insomma, che, per il suo modo di definire, Aristotele doveva sviluppare, eliminare, aggiungere elementi, come, secondo il suo giudizio, l'antico filosofo avrebbe dovuto sviluppare o eliminare o aggiungere; anche se l'antico filosofo non li aveva sviluppati o eliminati o aggiunti [13].

Sennonché altre testimonianze su Talete, oltre a quella aristotelica, non ci sono, se non quelle, ancor piú povere, di qualche dossografo, che, attraverso Teofrasto, risale al medesimo Aristotele [14]. Da Aristotele dovrà dunque cominciare la sua ricerca lo storico della filosofia, ma dovrà farlo tenendo ben presente che nella definizione d'Aristotele è una valutazione. Pertanto sarà suo compito quello di discernere gli elementi che Aristotele valuta e definisce dalla definizione che egli ne dà. Del resto, gli elementi che Aristotele ci offre sono spesso piú ricchi che non appaia a lettura affrettata, ché le dottrine degli antichi sono spesso ripresentate in vari modi, a seconda del problema che il filosofo sta discutendo, e, a volte, sono messe in rilievo quelle che ad Aristotele appaiono contraddizioni o imprecisioni o imperfezioni. Di piú: la valutazione critica d'Aristotele presuppone una interpretazione, e quella interpretazione ha il merito d'essere una e coerente [15].

---

[13] Bene scrive il Cherniss, op. cit., p. 355: « The tendency to develop the ' necessary antecedents ' or ' necessary consequences ' of an early statement so as to reconstruct the original scope of the doctrine discussed and its intended meaning is one of Aristotle's favorite methods »; dove solo è, a mio avviso, da correggere l'opinione che il fine d'Aristotele fosse quello di individuare la prospettiva originale dell'antica filosofia e il significato voluto dall'antico filosofo; Aristotele voleva soltanto scoprire il significato teoreticamente necessario d'una dottrina, traendo lui le conseguenze delle premesse, anche se l'antico filosofo non le aveva tratte e non aveva voluto trarle. Aristotele appunto non era uno storico della filosofia.

[14] Un'analisi nella sostanza accettabile del modo di fare storia di Teofrasto ha compiuto di recente il McDiarmid, *Theophrastus on the Presocratic Causes* in « Harvard Studies in Classical Philology » LXI (1953), pp. 85-156; anche Teofrasto si serve di termini anacronistici e quindi inadeguati, appunto di quei termini di cui si serve Aristotele.

[15] Metodicamente piú corretto io credo che sia affidarsi, una volta distinte interpretazione e valutazione critica, alla testimonianza aristotelica che a passi disparati e spesso contradditori d'autori di età diversissime, e desumenti le notizie da autori d'autorità diversissima. Ben nota anche il Cherniss, op. cit., p. 376: « One chooses the passage that fits one's theory and rejects the rest ».

Nel libro primo della *Metafisica*, al capitolo terzo, Aristotele scrive: « La maggior parte dei primi filosofi credette che princípi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale. Perché quello onde sono costituite tutte le cose, quello da cui le cose nascono e in cui si dissolvono, e che dunque è primo ed ultimo, quello che per la sostanza perdura se pur muta d'affezioni, quello essi dissero che è principio ed elemento delle cose che sono; e perciò credettero che nulla nascesse e nulla perisse, perché quell'elemento e principio sempre perdura... Talete disse che tal principio è l'acqua ».

C'è, nel passo, una contraddizione: Aristotele dice che gli antichi filosofi considerarono principio quello donde le cose si originano, e dichiara anche che per essi nulla s'origina e nulla si dissolve. La contraddizione, è ovvio, è apparente piuttosto che sostanziale: ma è necessario vedere in che senso Aristotele parli del nascere e del perire che non sarebbero negati, e del nascere e del perire che sarebbero negati, per intendere quale è l'interpretazione sua e quale la valutazione sua delle antiche dottrine. Per Aristotele, si vide, quattro sono le cause: e di esse, quella per cui una cosa si distingue da un'altra cosa, non è già la materia, né tanto la causa efficiente o la causa finale, quanto la causa formale, la μορφή, la forma. Ora, quando Aristotele dichiara che gli antichi filosofi pensarono soltanto a princípi materiali, e, dunque, che non ebbero idea e spesso neanche sospetto di quell'altra causa che è la causa formale, egli implicitamente nega ch'essi abbiano saputo pensare come le cose possano distinguersi tra loro, in modo che ciascuna abbia una sua propria realtà. Implicita nella dichiarazione che gli antichi filosofi pensarono soltanto a princípi di specie materiale è l'affermazione che essi non seppero vedere come le cose si distinguono tra loro: e tale affermazione, implicita in quella dichiarazione, è resa esplicita dalla proposizione che conclude il discorso: « perciò credettero che nulla nascesse e nulla perisse ». In questa proposizione, insomma, s'ha da vedere soltanto la valutazione critica, che gli antichi filosofi, tra i quali è Talete, non ebbero concetto di forma, e dunque di realtà distinte. Il vero è però che Talete diceva che la terra sta sopra l'acqua, non che la terra è un aspetto dell'acqua: e che

dunque Talete, se faceva dell'acqua un principio, distingueva il principio e ciò di cui il principio è principio come due realtà, non come realtà quello e aspetto questo; insomma che Talete, pensasse o non pensasse alle forme, non negava realtà individua alle cose nascenti e pereunti.

Ancora: Aristotele dichiara che gli antichi filosofi, tra i quali è Talete, pensarono princípi soltanto quelli di specie materiale, ἐν ὕλης εἴδει. Poi continua: « perché quello da cui nascono le cose e in cui le cose si dissolvono, che muta d'aspetti ma la cui sostanza permane, quello essi dissero che è principio ed elemento delle cose che sono ». Ora questa definizione vale per un principio assolutamente indeterminato, non per qualche cosa che abbia di per sé qualche attributo o aspetto, come l'acqua che è fluida e umida, o la terra che è asciutta e ferma, o il fuoco che è caldo e mosso e secco: vale per la materia aristotelica, la ὕλη, non per ciò che può rassomigliare alla ὕλη, ma non lo è, per ciò insomma che, secondo lo stesso Aristotele, è ἐν ὕλης εἴδει [16]. Dunque gli antichi filosofi, come non concepirono le cose quali aspetti d'un principio materiale, cosí non ebbero, per lo stesso Aristotele, concezione della materia, di quella materia che assume aspetti diversi, essenziali o accidentali secondo che è racchiusa da forme o determinata da quelli che Aristotele chiama princípi delle affezioni. La definizione di Aristotele, insomma, ha piuttosto valore di negazione che d'affermazione: gli antichi non ebbero concetto di forma (e dunque non potevano distinguere filosoficamente le cose tra loro); e non ebbero neanche concetto di materia, perché non posero come principio l'assolutamente indeterminato, determinabile dalle forme.

---

[16] Il Bonitz, commentando il passo nella sua edizione della *Metafisica* (Bonn 1848-9, p. 62), scrive: « Subtilius hoc videtur dixisse Aristoteles, quam si dixisset: τὴν ὕλην μόνην φήθησαν ἀρχὴν εἶναι πάντων. Quae enim principia veteres posuerunt philosophi, maxime Ionici, ea materiae, qualem Aristoteles statuit, comparari quidem possunt ita, ut ad idem causarum genus videantur referenda esse, nec tamen ipsam referunt Aristotelicam materiae notionem. Aristoteli enim materia mera est potentia generandi..., veterum autem... principia materialia iam certa aliqua qualitate definita statuuntur ». Meglio però sarebbe dire che i princípi degli antichi filosofi non hanno a che fare né con le forme né con la materia aristotelica; ma che Aristotele, dovendo definirli mediante i suoi termini, doveva trovarli piú prossimi alla materia che alla forma; che la definizione aristotelica, in altri termini, è negativa.

Raccogliendo le osservazioni fatte finora, si dirà dunque che Talete, se non ebbe concezione di forma, non negò tuttavia la realtà non confusa delle cose, o almeno della terra e dell'acqua, nettamente distinte; e che, se pose come principio l'acqua, l'acqua che è fluida ed umida, non concepí l'acqua come materia, vale a dire come l'indeterminato determinabile.

Il problema che Aristotele ci obbliga ad affrontare è dunque questo: Talete, che pur non concepí l'acqua come materia assolutamente indeterminata, la concepí come il quasi indeterminato, come ciò che vi è di piú indeterminato nella natura, e appunto per questo la scelse come principio? Cosí si dovrebbe dire, se si accettasse la definizione aristotelica dell'acqua di Talete, e dei princípi degli altri filosofi di cui parla nel terzo capitolo del primo libro della *Metafisica*, come di princípi di specie materiale, ἐν ὕλης εἴδει[16a].

Ma a dubitare della validità di tale definizione mi inducono tre considerazioni.

La prima è questa, che, come il concetto di materia, principio indeterminato determinabile dalle forme, implica il concetto di forma, principio determinante l'indeterminato, cosí un concetto approssimato di materia (il massimamente indeterminato determinabile), implica un concetto approssimato di forma: or Aristotele, che pur attribuisce un concetto approssimato di forma ad Anassimene e a quanti altri parlarono di rarefazione e condensazione[17], non l'attribuisce (almeno esplicitamente) a Talete; e lo nega esplicitamente ad Empedocle e ad Anassagora[18], di cui pure definisce come materiali i

---

[16a] Pur con qualche dubbio, l'interpretazione aristotelica è stata accolta, anche di recente, da Kirk e Raven, *The Presocratic Philosophers*[3], Cambridge 1962, p. 93.

[17] Aristot. *Phys.* A 4, 187 a 15: τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι... ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία, καθόλου δ' ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ δ' ἐναντία διαφορὰς καὶ εἴδη. Che in questo passo Aristotele alluda ad Anassimene mi pare indubitabile: cfr. la Nota Introduttiva ad Anassimene.

[18] La contrapposizione è nel medesimo passo della *Fisica*. Dopo aver detto, alludendo ad Anassimene, che οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο... τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες, aggiunge subito οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ 'Εμπεδοκλῆς καὶ 'Αναξαγόρας.

princípi, siano essi i quattro elementi di Empedocle o le omeomerie di Anassagora [19].

La seconda è questa, che Aristotele paragona il principio di Talete, l'acqua, agli elementi di Empedocle e alle omeomerie di Anassagora: ora, se dell'acqua si può forse supporre che fosse scelta come principio da Talete per avervi Talete scorto il massimamente indeterminato [20], la medesima supposizione non si può fare e non abbiamo alcun indizio che Aristotele facesse per Empedocle ed Anassagora, che non scelsero come principio un solo elemento (quello che potesse loro apparire il massimamente indeterminato) ma piú elementi, dunque elementi determinati, e sia pure reciprocamente, dalla diversità esistente tra essi (voglio dire che se l'acqua era, per Empedocle, il massimamente indeterminato, piú determinato doveva essere per lui il fuoco, che non era acqua ed era irriducibile ad acqua; e che se massimamente indeterminato era per Anassagora il sangue, piú determinato doveva essere per lui l'osso che non era sangue). Dunque lo stesso Aristotele mostra di aver definito come materiali i princípi della maggior parte dei filosofi presocratici non tanto perché pensasse che i Presocratici li avessero concepiti come materiali, o approssimatamente materiali, come, cioè, i massimamente indeterminati, quanto perché per lui, che aveva concetto di forma, quei princípi, che egli doveva definire servendosi delle sue quattro cause, erano piuttosto da avvicinare alla materia che alla forma [21].

---

[19] La definizione degli elementi di Empedocle e delle omeomerie di Anassagora come princípi di specie materiale è in *Metaph.* A 3, 984 a 8 sgg.

[20] È una delle interpretazioni piú comuni: già lo Hegel, op. cit., p. 197, aveva creduto che Talete avesse scelto qual principio l'acqua, vedendo in essa «l'essere come privo di forma».

[21] Un indizio evidentissimo del modo di procedere d'Aristotele nel definire e valutare è offerto dal fatto che, mentre qui, nel capitolo terzo del libro primo della *Metafisica*, definisce medesimamente come princípi di specie materiale tutti e quattro gli elementi di Empedocle, poco dopo, nella stessa *Metafisica*, al medesimo capitolo terzo, a p. 984 b 5, contrappone il fuoco a tutti gli altri elementi, quasi come loro contrario: τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν. χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον. Cfr. anche 985 a 31.

La terza considerazione è questa. Parlando di Talete e della sua scelta del principio, Aristotele presenta una congettura: « Talete — egli dice, — fu, *forse*, indotto alla sua ipotesi dal fatto che vedeva che dall'umido è il nutrimento, e che dall'umido nasce e che dell'umido vive il caldo stesso: ché principio di tutte le cose è appunto quello onde le cose traggono nascimento. Di lí dunque, forse, indusse la sua ipotesi, e dal fatto che sono umidi tutti i semi delle cose, e l'acqua è, per natura, il principio di ciò che è umido »[22]. La congettura è coerente con la definizione dell'acqua come principio di specie materiale: l'acqua, fatta da Aristotele tutt'uno con l'umido (e non col fluido, come pensano alcuni interpreti moderni), è nutrimento delle cose; dunque entra nelle cose e si trasforma, prende nuova forma: è sempre acqua, è sempre umido, ma umido che pare secco, o pare fuoco, o altro che sia. È, insomma, l'indeterminato che si determina in modi infiniti. Lo stesso ragionamento si può fare per il seme, che è umido, vale a dire acqua rivestita di una particolare forma: questo seme, o acqua trasformata, a sua volta si trasforma, originando altre cose: si tratta di una seconda trasformazione (dall'acqua al seme, dal seme alla cosa), ma sempre è l'acqua quella che si trasforma, insomma la materia indeterminata che assume forme diverse. In questo senso, Aristotele suppone, l'acqua era principio per Talete. Tale la congettura d'Aristotele, coerente con la definizione. Ma è appunto congettura: e di contro alla congettura sta la testimonianza esplicita d'Aristotele medesimo, che Talete pensava l'acqua come sostenente la terra[23]. Aristotele identificava l'acqua con l'umido: ma Talete, appare di qui, non parlava dell'umido, sí dell'acqua marina, della immensa o infinita distesa dell'acqua, che non sta già dentro le cose, che non è dentro la terra, ma sta sotto la terra e sotto le cose. La proposizione di Talete, che

---

[22] Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 22: λαβὼν ἴ σ ω ς τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν... καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.

[23] L'importanza di questa proposizione è stata notata di recente anche dallo Hölscher, il quale scrive (in op. cit., p. 385): « Von den vier Sätzen, die von der Philosophie des Thales übriggeblieben sind, ist nur der Eine von unzweifelhaftem Sinn: dass die Erde auf dem Wasser schwimmt ».

l'acqua è principio delle cose, se deve essere interpretata, deve esserlo alla luce di questa proposizione taletea, che la terra sta sopra l'acqua. E l'interpretazione, pare a me, deve essere questa. L'acqua è principio, la terra è generata: dunque l'acqua era prima della terra, e, pare, sarà dopo la terra: ma l'acqua e la terra, nel cosmo che noi conosciamo, stanno insieme, quella sotto e questa sopra, nettamente distinte, possiamo dire in antitesi tra loro. Insomma, se Aristotele per l'unicità del principio definisce monistica la dottrina di Talete (e, per essere principio l'acqua, dichiara materialistico il monismo di Talete), noi, per la netta distinzione della terra che sta sopra l'acqua e dell'acqua che sta sotto la terra, dobbiamo definire piuttosto dualistica quella filosofia.

La terza proposizione di Talete ci è riferita da Aristotele nel *De anima* A 5, 411 a 7, in questo modo: καὶ ἐν τῷ ὅλῳ δέ τινες αὐτὴν (τὴν ψυχήν) μεμῖχθαί φασιν. ὅθεν ἴσως καὶ Θαλῆς ᾠήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Qui Aristotele parla dei problemi che riguardano l'anima, se essa sia numero o composizione di elementi o movimento, e se sia soltanto negli animali o sia anche nel tutto. Ed è a questo proposito che ricorda la proposizione di Talete: « tutte le cose son piene di dèi ». Aristotele interpretava questa proposizione in tal senso, che, per Talete, tutte le cose erano dotate di anima. E non c'è ragione di non accogliere l'interpretazione aristotelica [24]. Aristotele però supponeva che questo pensiero di Talete ne implicasse un altro, che non soltanto le singole cose fossero animate, ma che fosse animato il tutto: anzi supponeva che Talete, come altri (i τινές), pensasse, per prima cosa, animato il tutto, e che di lí deducesse che anche le singole cose, o meglio, in tal caso, le singole parti del tutto, fossero animate [25]. Ho

---

[24] L'interpretazione aristotelica non è, si può dire, messa in dubbio da alcuno: cfr., per esempio, il Joël, op. cit., p. 247: « Die Welt ist voller Götter heisst eben: sie ist voller Seelen ».

[25] Lo stesso Aristotele scrive in *De anima* A 5, 411 a 16: « Coloro che affermano esserci un'anima in queste cose (le cose inanimate) sembra che lo abbiano dedotto dal fatto che l'aspetto del tutto è identico a quello delle parti ». L'interpretazione d'Aristotele è accolta spesso dagli studiosi moderni. Cosí, ad esempio, lo Stenzel, *Metaphysik des Altertums* in *Handbuch der Philosophie*, München u. Berlin 1934, p. 36, scrive che il termine ' dèi ' è soltanto « ein Ausdruck für das Göttliche », ma per tal modo si riduce il plurale (« dèi ») a singolare (« divino »), alterando il pensiero. E lo

detto che Aristotele supponeva: il legame tra le due proposizioni « alcuni dicono che l'anima è mescolata nel tutto », e « di lí Talete pensò che ogni cosa fosse piena di dèi » è infatti introdotto da un « forse » (ἴσως).

Per noi, quando lasciamo da parte la congettura aristotelica, resta soltanto l'affermazione che « tutte le cose sono piene di dèi », o, se si vuole, che « tutte le cose sono animate »: questo significa che c'era, per Talete, una pluralità di cose o di dèi, non che le cose erano soltanto parti di un tutto, prive di singolarità individua. Aristotele procede sempre allo stesso modo. Nella *Metafisica* dall'unicità del principio induceva che la filosofia di Talete era monistica e poi dall'induzione deduceva che Talete negava l'esistenza di realtà singolari: qui, nel *De anima*, induce che per Talete, il quale affermava che tutte le cose medesimamente hanno anima, doveva essere animato il tutto (e che dunque le cose erano parti del tutto, prive di realtà individua): ma, mentre procede inducendo o deducendo, fa ben presente che le sue sono induzioni e deduzioni e congetture. Fuori di quelle restano le testimonianze: e la testimonianza del *De anima* conferma quella che a me parve la testimonianza della *Metafisica*: se è vero che l'acqua è il principio delle cose che sono, tuttavia non è vero che le cose siano solo aspetti dell'acqua. Anzi la testimonianza del *De anima* arricchisce la nostra conoscenza della filosofia di Talete: non solo la terra si distingue dall'acqua-principio, ma anche le altre cose; tutte le cose son vive; tutte le cose hanno anima; tutte le cose sono reali.

Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford 1948, p. 21, congiungendo. a ragione, con questa la quarta proposizione di Talete, che la calamita ha un'anima, e ben osservando che « this would mean that Thales must have used this single phenomenon as a basis for a generalization about the nature of the so-called inorganic world. The assertion that everything is full of gods would then mean something like this: everything is full of mysterious living forces; the distinction between animate and inanimate nature has no foundation in fact; everything has a soul », commenta tuttavia, al modo d'Aristotele: « Thales would thus have made his observation of magnetism a premise for inferring the Oneness of all reality as something alive ». Ma non si vede dove e come Talete abbia fatto l'induzione che lo Jaeger gli attribuisce: lo stesso Aristotele è piú prudente; e usa un « forse ». Anima singolare attribuiscono alle cose lo Zeller in Zeller-Mondolfo, *La filosofia dei Greci*[2], p. I, vol. II, Firenze 1950, p. 116, e il Mondolfo, nella stessa opera, p. 115.

C'è l'acqua e ci sono le cose (tra le quali è la terra): quella è principio; queste vengono dal principio, ma se ne distinguono. La filosofia di Talete non è monistica; è, nettamente, dualistica. Acqua-principio e terra emergente dall'acqua; acqua-principio e cose. Quella è eterna, queste sono caduche; quella è una, queste sono molteplici; quella è identica, queste son varie. Talete non cercò l'identico entro il vario, l'eterno entro il caduco, l'uno entro il molteplice, ma l'identico di là dal vario, l'eterno di là dal caduco, l'uno di là dal molteplice; e il cosmo concepí come dualità di eterno e di caduco, di uno e di molteplice, di identico e di vario.

1 (11) THALES

A. - Vita e dottrina.

VITA

1. DIOG. I (22) Ἦν τοίνυν ὁ Θαλῆς, ὡς μὲν Ἡρόδοτος [I 170] καὶ Δοῦρις [FGrHist. 76 F 74 II 155] καὶ Δημόκριτός [Vors. 68 B 115 a] φασι, πατρὸς μὲν Ἐξαμύου, μητρὸς δὲ Κλεοβουλίνης, ἐκ τῶν Θηλιδῶν, οἵ εἰσι Φοίνικες,
5 εὐγενέστατοι τῶν ἀπὸ Κάδμου καὶ Ἀγήνορος. ⟨ἦν δὲ τῶν ἑπτὰ σοφῶν,⟩ καθὰ καὶ Πλάτων [Protag. 343 A] φησί· καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη ἄρχοντος Ἀθήνησι Δαμασίου

1,3 ἐξαμύου BPF[1]: ἐξαμυούλου F[2] **4** Νηλειδῶν Bywater
5 <ἦν δὲ τῶν ἑπτὰ σοφῶν> Diels

1, 1. ἦν τοίνυν... Ἀγήνορος: che cosa di Talete abbiano scritto Democrito e Duride noi non sappiamo, al di là di quello che ci dice Diogene: da uno di essi devono essere venuti i nomi del padre e della madre e della stirpe di Talete, ché Erodoto, ricordato da Diogene insieme con Duride e Democrito, accenna soltanto alla sua origine fenicia. E, dei due, piú probabile è che della famiglia di Talete parlasse lo storiografo Duride, l'interesse di Democrito essendo scientifico e filosofico. Ora, quanto grande sia l'esattezza delle notizie di Duride, scrittore del IV/III sec. a. C., su Talete, vissuto nel VII/VI sec. a. C., noi non possiamo conoscere, non essendoci possibile, neanche per congettura, risalire alle sue fonti. Secondo queste notizie, uno o piú discendenti di un fenicio, Cadmo, emigrato anticamente dalla Fenicia in Tebe, sarebbero ritornati in Asia, e da quello o da uno di quelli sarebbe venuta la

1 (11) TALETE

A. - Vita e dottrina.

VITA

1. (22) Talete, come dicono Erodoto e Duride e Democrito, fu figlio di Essamia e di Cleobulina, della stirpe dei Telidi, che sono Fenici e i piú nobili discendenti di Cadmo e d'Agenore.

⟨Fu uno dei sette sapienti⟩, come dice anche Platone. E primo fu chiamato sapiente, quando in Atene era

---

famiglia di Talete. È questa una precisazione congetturale della notizia erodotea sulla origine fenicia di Talete? Pare probabile, ma non è certo. D'altra parte anche la notizia erodotea è assai dubbia. Il Diels, nello studio *Thales ein Semite?* in « Archiv für Geschichte der Philosophie » II (1889), osserva che Essamia sembra essere un nome cario. Possibile è, pertanto, che anche la notizia di Erodoto nasca da una congettura, sorta forse, come pensa il Burnet, per dar ragione delle conoscenze scientifiche di Talete. Nulla insomma noi sappiamo, in sostanza, di Talete e della sua famiglia; se non che egli visse a Mileto. Metodicamente errato, in tale nostra ignoranza, è perciò correggere i dati della tradizione, come fece il Bywater, che corresse il Θηλιδῶν dei codici in Νηλειδῶν, o congetturare l'esistenza di un Talete fenicio e di uno greco, come fece il Bodrero. — **5. ἦν δὲ τῶν... φησί:** il καθὰ καὶ Πλάτων segue le notizie sull'origine fenicia di Talete, e, nel testo tramandato, ad esse si riferisce. Sennonché Platone non parla mai dell'origine di Talete. Indubitabile dunque appare che il testo sia guasto e che tra il Κάδμου καὶ Ἀγήνορος e il καθὰ καὶ Πλάτων

[582-1], καθ' ὃν καὶ οἱ ἑπτὰ σοφοὶ ἐκλήθησαν, ὥς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῆι τῶν 'Αρχόντων ἀναγραφῆι
10 [Fr. 149 Wehrli]. ἐπολιτογραφήθη δὲ ἐν Μιλήτωι, ὅτε ἦλθε σὺν Νείλεωι ἐκπεσόντι Φοινίκης· ὡς δ' οἱ πλείους φασίν, ἰθαγενὴς Μιλήσιος ἦν καὶ γένους λαμπροῦ. (23) μετὰ δὲ τὰ πολιτικὰ τῆς φυσικῆς ἐγένετο θεωρίας. καὶ κατά τινας μὲν σύγγραμμα κατέλιπεν οὐδέν· ἡ γὰρ εἰς αὐτὸν ἀναφερο-
15 μένη Ναυτικὴ ἀστρολογία Φώκου λέγεται εἶναι τοῦ Σαμίου [cfr. B 1]. Καλλίμαχος δ' αὐτὸν οἶδεν εὑρετὴν τῆς ἄρκτου τῆς μικρᾶς λέγων ἐν τοῖς 'Ιάμβοις [fr. 191 Pfeiffer I 167] οὕτως· 'καὶ τῆς ἁμάξης ἐλέγετο σταθμήσασθαι τοὺς ἀστε-

---

11 νειλαίω P: νειλιαίω (α B[2]) B: νηλίω F

φησί esista una lacuna. Il Diels l'integrò, a modo d'esempio, con ἦν δὲ τῶν ἑπτὰ σοφῶν. E che qualche cosa di simile dovesse essere nel testo è probabile, poiché da una parte Platone parla di Talete come di uno dei sette sapienti, e dall'altra, nel contesto di Diogene, dove al καθὰ καὶ Πλάτων φησί segue καὶ πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη, è credibile che un accenno generico fosse fatto alla denominazione di Talete come uno dei sette sapienti, poi meglio determinato dal πρῶτος σοφὸς ὠνομάσθη. — **10. ἐπολιτογραφήθη:** qual è il soggetto di ἐπολιτογραφήθη? Se si pensa che qui si allude a un uomo cacciato dalla Fenicia insieme con Nileo, si deve giudicare che soggetto sia il capostipite dei Telidi: cosí giudicano, ad es., G. S. Kirk e J. E. Raven, op. cit., p. 74. Ma una difficoltà esiste. Il periodo che comincia con l'ἐπολιτογραφήθη (« fu fatto cittadino di Mileto »), sembra continuare, per il senso, il periodo primo (« Talete fu figlio di Essamia... della stirpe dei Telidi che sono Fenici... ») piuttosto che il secondo (« fu uno dei sette sapienti... »): sicché alla mente si presenta subito la congettura che Diogene, trascrivendo una sua fonte (sull'origine e sulla vita di Talete), interpolasse da una fonte diversa, o da una sezione diversa della stessa fonte, la notizia della appartenenza di Talete ai sette sapienti contenuta nel secondo periodo. Ora le notizie del primo e del terzo periodo sono discordanti tra loro: ché da una parte, dopo l'iniziale « Talete fu figlio... », l'ἐπολιτογραφήθη pare deva riferirsi a Talete (e Talete sembra essere il soggetto anche delle proposizioni che seguono immediatamente: « era Milesio di nascita... », « si dedicò allo studio della natura... ») e d'altra parte non a Talete, discendente dai Telidi venuti a Mileto dalla

arconte Damasio, sotto il quale appunto sorse la denominazione di « I sette sapienti », secondo che dice Demetrio Falereo nella *Lista degli Arconti*. Fu fatto cittadino di Mileto, quando vi andò con Nileo, cacciato dalla Fenicia. Per i piú, però, era Milesio di nascita, e di nobile stirpe. (23) Oltre che all'attività politica si dedicò allo studio della natura. Secondo alcuni non lasciò alcuno scritto; e di Foco di Samo si dice che sia l'*Astronomia Nautica* a lui attribuita: ma Callimaco sa che fu lui a scoprire l'Orsa Minore, ché nei *Giambi* scrive cosí: « E si diceva che avesse misurato le piccole stelle del

---

Beozia ove s'era stabilito Cadmo, e neanche al capostipite dei Telidi, venuto appunto dalla Beozia a Mileto, s'addice la precisazione che « fu fatto cittadino di Mileto quando fu cacciato dalla Fenicia »; ci troviamo insomma di fronte a notizie in parte disparate e in parte discordanti. Forse, quindi, è da credere che da Duride Diogene ricavi, direttamente o indirettamente, e certo separatamente, le notizie contenute nei primi due periodi; e che da una fonte diversa ricavi, direttamente o indirettamente, la notizia o la congettura che Talete venisse a Mileto dalla Fenicia (notizia o congettura in contrasto con le notizie o con le congetture di Duride, forse riferita e confutata dallo stesso Duride), e che confondesse ogni cosa. In tal caso si dovrebbe dire che, nonostante l'errore di far venire Talete a Mileto insieme con Nileo, soggetto dell'ἐπολιτογραφήθη è ancora Talete. — **14. ἡ γὰρ... Σαμίου**: se ci fu, nell'antichità, una *Astronomia Nautica*, e se da alcuni fu attribuita a Foco, è piú credibile che essa fosse appunto di Foco che di Talete. Al piú celebre Talete può essere stata attribuita un'opera di Foco piú facilmente che all'ignoto Foco un'opera del piú celebre Talete. Certo è, comunque, che Aristotele non conosceva alcun'opera di Talete. Non vedo dunque come si possa preferire la tradizione che attribuisce opere scritte a Talete, a quella per cui Talete non avrebbe lasciato alcuno scritto: tanto meno credo che si possano accettare congetture come quelle che fa il Gigon, op. cit., p. 42 sgg., sul carattere della sconosciuta, e forse non mai scritta opera di Talete, che sarebbe stata una specie di Periegesi: cfr. anche Zeller, op. cit., p. 110. — **18. καὶ τῆς ἁμάξης... Φοίνικες**: il senso del passo di Callimaco dovrebbe essere questo, che Talete indicò quali stelle formano l'Orsa Minore, e che Talete seppe che il polo è indicato meglio dall'Orsa Minore che dall'Orsa Maggiore.

ρίσκους, ἧι πλέουσι Φοίνικες'. Κατά τινας δὲ μόνα δύο
20 συνέγραψε Περὶ τροπῆς καὶ Ἰσημερίας [B 4], τὰ ἄλλ' ἀκατάληπτα εἶναι δοκιμάσας. δοκεῖ δὲ κατά τινας πρῶτος ἀστρολογῆσαι καὶ ἡλιακὰς ἐκλείψεις καὶ τροπὰς προειπεῖν, ὥς φησιν Εὔδημος [fr. 144 Wehrli] ἐν τῆι περὶ τῶν Ἀστρολογουμένων ἱστορίαι· ὅθεν αὐτὸν καὶ Ξενοφάνης [Vors. 21 B 19] καὶ
25 Ἡρόδοτος [I 74] θαυμάζει. μαρτυρεῖ δ' αὐτῶι καὶ Ἡράκλειτος [Vors. 22 B 38] καὶ Δημόκριτος [Vors. 68 B 115 a].

(24) ἔνιοι δὲ καὶ αὐτὸν πρῶτον εἰπεῖν φασιν ἀθανάτους τὰς ψυχάς· ὧν ἐστι Χοιρίλος ὁ ποιητής [fr. 13 Kinkel].

---

22 προεῖπεν B^1 Λ 25 αὐτῶ BF: αὐτὸ P

Tali nozioni, secondo il Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*[2], Paris 1930, p. 71, Callimaco direbbe che Talete apprese dai Fenici; ma è inesatto. Callimaco dice che Talete misurò le stelle dell'Orsa Minore, quelle appunto di cui si servivano i navigatori fenici per dirigere il loro corso. Dunque Callimaco attribuisce a Talete qualche cosa che va al di là delle conoscenze da lui attribuite ai Fenici. Gli attribuisce, in sostanza, un interesse teorico che non attribuisce anche ai Fenici. E in questo s'accorda, nella sostanza, con Eudemo, il quale dà gloria a Talete perché, primo dei Greci, ebbe, oltre che interessi pratici, anche interessi puramente speculativi. Se poi Callimaco dicesse il vero o no, questa è altra questione: ed è questione non risolubile, anche se può essere vera la congettura del Tannery e dello Heath, che Talete, se veramente parlò dell'Orsa Minore (il che è assai incerto), volle soltanto insegnare ai Greci l'utilità che offre, a dirigere il corso delle navi, l'Orsa Minore, utilità già riconosciuta dai Fenici. — **21. δοκεῖ δὲ... προειπεῖν:** la predizione di solstizi implica la conoscenza della diversa durata delle stagioni. La notizia di Eudemo si accorda, osserva il Tannery, op. cit., p. 70, con la notizia di Plinio, che, secondo Talete, il tramonto mattutino delle Pleiadi avviene venticinque giorni dall'equinozio. Queste notizie sono tarde; e le lodi che, secondo che ci informa Diogene, furono tributate a Talete dai piú antichi, Senofane e Democrito ed Eraclito, noi non sappiamo se fossero tributate anche per la determinazione dei solstizi oltre che per la predizione di una eclissi solare. Certo è che Erodoto, citato da Diogene insieme con Senofane Democrito ed Eraclito, parla soltanto della predizione di un'eclissi: onde è da credere che solo di tale predizione

carro, che è guida alle navi dei Fenici ». Secondo alcuni però scrisse due sole opere, *Sul solstizio* e *Sull'equinozio*, giudicando che il resto non si potesse conoscere. Alcuni credono che per primo egli abbia studiato gli astri, e che abbia predetto eclissi solari e solstizi, come dice Eudemo nella sua *Storia dell'Astronomia*. Per questo lo ammirano anche Senofane ed Erodoto. Lo testimoniano anche Eraclito e Democrito.

(24) Alcuni anche dicono che fu il primo ad affermare che le anime sono immortali: fra questi è il poeta Cherilo.

---

anch'essi parlassero (cosí anche il Gigon, op. cit., p. 52). Sappiamo, comunque, che, secondo Eudemo, Talete fu il primo, almeno tra i Greci, a dedicarsi allo studio degli astri: e, poiché l'osservazione degli astri per le necessità della navigazione e del lavoro dei campi doveva anche per Eudemo precedere Talete (già Esiodo ne aveva trattato), non si può non pensare che Eudemo intendesse dire che Talete fu il primo a studiare gli astri con interesse scientifico (cfr. anche Rey, op. cit., p. 33 sgg.), fosse pure il suo studio condotto con mezzi e modi primitivi. Il valore della notizia di Eudemo consiste dunque in questo, che per Eudemo Talete è il primo scienziato, almeno greco, dell'astronomia. Eudemo è scrittore del IV sec. a. C. Tuttavia, se non è dubitabile che le notizie di autori tardi siano di per se stesse sospette, quando si sa o si ha ragione di credere che l'antico scienziato (in questo caso Talete) non lasciò alcuna opera scritta, tuttavia l'autore di scoperte, o, se Talete non scoperse, ma divulgò quello che aveva appreso da Egizi o Fenici o Caldei, il divulgatore di insegnamenti fondamentali, poteva ben essere ricordato senza errore, anche se la tradizione era soltanto orale. E vale forse la pena di ricordare che, mentre le notizie tarde sul pensiero filosofico e religioso dei Pitagorici sono confuse e contraddittorie, quelle sulle loro scoperte matematiche, poche e fondamentali, trovano garanzia di verità nel fatto che formano un sistema coerente (cfr. i miei *Pitagorici*, Bari 1954, p. 98). La notizia di Eudemo è dunque, forse, attendibile: tanto piú che a Eudemo dovrebbe risalire la notizia di Plinio, che distingue le due diverse valutazioni della distanza del tramonto delle Pleiadi dall'equinozio, di Talete e di Anassimandro, entrambi di Mileto. Tale distinzione sarebbe strana se fosse dovuta soltanto a congettura: non lo è, se risale a buona tradizione. — **27. ἔνιοι δὲ... ψυχάς**: quale valore, anzi quale significato abbia questa notizia, che,

πρῶτος δὲ καὶ τὴν ἀπὸ τροπῆς ἐπὶ τροπὴν πάροδον εὗρεν,
30 καὶ πρῶτος τὸ τοῦ ἡλίου μέγεθος ⟨τοῦ ἡλιακοῦ κύκλου ὥσπερ καὶ τὸ τῆς σελήνης μέγεθος⟩ τοῦ σεληναίου ἑπτακοσιοστὸν καὶ εἰκοστὸν μέρος ἀπεφήνατο κατά τινας. πρῶτος δὲ καὶ τὴν ὑστάτην ἡμέραν τοῦ μηνὸς τριακάδα εἶπεν. πρῶτος δὲ καὶ περὶ φύσεως διελέχθη, ὥς τινες. Ἀριστοτέλης [de
35 anima A 2, 405 a 19] δὲ καὶ Ἱππίας [Vors. 86 B 7] φασὶν αὐτὸν καὶ τοῖς ἀψύχοις μεταδιδόναι ψυχῆς, τεκμαιρόμενον ἐκ τῆς λίθου τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου. παρά τε

30-31 τοῦ ἡλιακοῦ... μέγεθος suppl. Diels ex Apul. A 19, Cleom. II p. 136, 28, Archim. Aren. 1, 10 **33** ὑστ<άτην ἡμ>έραν Scal.: ὑστέραν codd. **36** διδόναι FP[2] ψυχάς codd.

interrompendo la serie delle notizie sulle conoscenze astronomiche di Talete, sembra venire a Diogene da una fonte diversa da quella usata sin qui, e ancora usata in seguito, è difficile dire. Perduranti oltre la morte le anime erano già per Omero, ma come ombre: di una diversa immortalità dell'anima, immortalità dell'anima come νοῦς e non come ombra, sembra che abbia parlato per primo Pitagora, al quale o alla cui scuola risale forse la distinzione tra anima mortale e anima razionale o immortale (cfr. i miei *Pitagorici*, p. 348). La notizia di Diogene sembra dunque destituita di ogni valore. Né mi pare che sia sufficiente motivo a difenderla, contro la tradizione che vuole Pitagora primo assertore della immortalità dell'anima, il fatto che Talete visitò l'Egitto, come crede lo Hölscher, op. cit., p. 390 (cfr. anche Gigon, op. cit., p. 57). — **30. τοῦ ἡλιακοῦ... μέγεθος**: l'emendamento del Diels è quasi universalmente accolto, ed è necessario. Probabilmente e questo insegnamento e gli altri, sulla divisione del mese in trenta giorni (quando in Grecia per mese s'intendeva quello lunare) e sul cammino del sole, se pur Talete li professò, non sono suoi originali: Talete sarebbe stato il primo dei Greci a divulgarli, avendoli appresi, forse, in Egitto, se è attendibile la notizia di Cleomede, *De motu circulari corporum caelestium*, II 1, secondo la quale tale misurazione gli Egizi l'avrebbero fatta mediante orologi ad acqua, calcolando il rapporto tra il tempo che il sole impiega a rendersi completamente visibile dal momento del suo apparire e quello di un intero giorno. Comunque, alcuni, se non tutti, questi insegnamenti sono tali che la tradizione poteva ricordarli senza errore; onde Eudemo non avrebbe

Secondo alcuni fu lui che trovò qual è la lunghezza dell'intervallo da solstizio a solstizio, e fu lui che primo rilevò che la grandezza del sole è la settecentoventesima parte ⟨dell'orbita solare e quella della luna⟩ la settecentoventesima parte dell'orbita lunare. Primo disse trentesimo l'ultimo giorno del mese. Per primo anche, secondo alcuni, discorse sulla natura. Aristotele e Ippia dicono che egli, congetturandolo dalla calamita e dall'ambra, attribuisse un'anima anche alle cose inanimate.

---

sbagliato, accogliendola. E forse Eudemo, se s'inganna quando attribuisce a Talete scoperte che già erano state fatte da Caldei o da Egiziani o da Fenici, non s'inganna quando fa di Talete il primo Greco che s'occupa di astronomia in modo razionale, e dà in qualche modo ragione dei suoi insegnamenti, abbia appreso queste ragioni da altri o le abbia trovate, in parte, lui stesso. — 34. **'Αριστοτέλης... ἠλέκτρου**: il Diels stacca, iniziando un capoverso, le notizie provenienti da Aristotele da quelle che le precedono. A me pare piuttosto che Diogene, come ha inserito malamente la notizia che Talete per primo affermò l'immortalità delle anime in un contesto ove sono elencati gli insegnamenti di Talete sull'astronomia, cosí malamente inserisca nell'elencazione delle attività scientifiche di Talete (studio dell'astronomia e studio della geometria), l'osservazione che Talete parlò anche della natura, e attribuí un'anima anche agli esseri inanimati. Non si tratta, insomma, di un nuovo capitolo, ma della inserzione di notizie da una fonte in un capitolo desunto da fonti diverse. — 37. **παρά τε Αἰγυπτίων... λογιστικός**: non è forse necessario emendare il κύκλου in ἡμικυκλίου, anche se l'iscrizione di cui parla Diogene è in un semicerchio. Questo è tuttavia da osservare, che, mentre qui Diogene dice che Apollodoro attribuisce la scoperta del teorema e il sacrificio a Pitagora, altrove (in VIII 12) ripete la notizia di Apollodoro sul sacrificio fatto da Pitagora, ma dichiara che il sacrificio era collegato con la scoperta di un teorema diverso, il teorema che l'ipotenusa di un triangolo rettangolo ha la medesima potenza dei cateti (o, in altre parole, che il quadrato costruito sull'ipotenusa è equivalente alla somma dei quadrati costruiti sui cateti). Sicché ci si pone questo problema, se gli antichi attribuissero l'iscrizione del triangolo in un semicerchio a Talete o a Pitagora. E due ipotesi si possono fare: che Diogene, o la sua fonte, abbia confuso i due teoremi, come quelli che riguardavano medesimamente,

Αἰγυπτίων γεωμετρεῖν μαθόντα φησὶ Παμφίλη [fr. 1 FHG
III 520] πρῶτον καταγράψαι κύκλου τὸ τρίγωνον ὀρθογώνιον
40 καὶ θῦσαι βοῦν. (25) οἱ δὲ Πυθαγόραν φασίν, ὧν ἐστιν Ἀπολ-
λόδωρος ὁ λογιστικός [cfr. Diog. VIII 12]. οὗτος προή-
γαγεν ἐπὶ πλεῖστον, ἅ φησι Καλλίμαχος ἐν τοῖς Ἰάμβοις
[A 3 a] Εὔφορβον εὑρεῖν τὸν Φρύγα οἷον 'σκαληνὰ καὶ
τρίγωνα' καὶ ὅσα γραμμικῆς ἔχεται θεωρίας.
45 δοκεῖ δὲ καὶ ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἄριστα βεβουλεῦσθαι.
Κροίσου γοῦν πέμψαντος πρὸς Μιλησίους ἐπὶ συμμαχίαι
ἐκώλυσεν· ὅπερ Κύρου κρατήσαντος ἔσωσε τὴν πόλιν. καὶ
αὐτὸς δέ φησιν, ὡς Ἡρακλείδης [fr. 45 Wehrli] ἱστορεῖ,
μονήρη αὐτὸν γεγονέναι καὶ ἰδιαστήν. (26) ἔνιοι δὲ καὶ
50 γῆμαι αὐτὸν καὶ Κύβισθον υἱὸν σχεῖν· οἱ δὲ ἄγαμον μεῖναι,

---

39 καταγράψαι <ἐπὶ ἡμι>κυκλίου Meibom; καταγρ. <ἡμι>κυκλίου Kranz 40 καὶ] <ὅτε> καὶ Bywater 41 οὗτος] αὐτὸς B 42 ἅ del. B 49 δὲ καὶ] δὲ F: καὶ BP^1 50 Κύβισθον Plut. Sol. 7: κίβισθον (κίδισθον, κίβισσον) codd. σχεῖν Scal.: ἔχειν codd.

forse, un triangolo rettangolo isoscele (cfr. Rey, op. cit., p. 43), e che da questa confusione sia nata la duplice attribuzione del sacrificio a Talete e a Pitagora; e che Diogene (o la sua fonte) ricordando la notizia di Panfila, che Talete aveva sacrificato un bove per la sua scoperta, e trovando che Apollodoro diceva aver Pitagora sacrificato un bove per la sua scoperta, pensasse che Apollodoro attribuisse a Pitagora la scoperta che Panfila attribuiva a Talete. I due teoremi sono, comunque, diversissimi, e diversa è l'attribuzione degli antichi, se si elimina l'errore di Diogene o della sua fonte. Quanto all'attribuzione a Talete dell'iscrizione di un triangolo in un semicerchio, essa fu revocata in dubbio, perché in Euclide la dimostrazione che il triangolo iscritto in un semicerchio è rettangolo è fondata sulla proprietà generale dei triangoli, per cui la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due angoli retti, proprietà la cui scoperta è da Eudemo attribuita a Pitagora. Ma che Talete potesse formulare il suo teorema anche senza conoscere la proprietà generale dei triangoli, fu mostrato dallo Heath, *A History of Greek Mathematics* I, Oxford 1921, p. 136. D'altra parte il teorema attribuito a Talete sembra piú elementare del cosiddetto teorema di Pitagora. Non c'è dunque ragione di dubitare della pur frammentaria tradizione, che forse risale a Ippocrate di Chio, matematico del V sec. a. C. — **41. οὗτος...**

Panfila dice che, appreso dagli Egizi lo studio della geometria, egli per primo iscrisse in un cerchio il triangolo rettangolo, e sacrificò un bove; (25) altri, fra cui il matematico Apollodoro, dicono che la scoperta è di Pitagora. Fece progredire assai la scienza trovata dal frigio Euforbo, quella dei poligoni e dei triangoli e di tutto quel che riguarda lo studio delle linee, secondo che dice Callimaco nei *Giambi*.

Pare che abbia mostrato gran senno anche negli affari politici, ché, quando Creso domandò l'alleanza dei Milesii, egli la sconsigliò: e questo salvò la città, quando Ciro riuscí vincitore. Lui stesso però dice, come racconta Eraclide, d'essere vissuto solitario e cittadino privato. (26) Alcuni anche dicono ch'egli si sposò ed ebbe un figlio,

---

θεωρίας: incerto è il valore di σκαληνὰ καὶ τρίγωνα, se alluda a poligoni e a triangoli, o, designando la parola τρίγωνον anzitutto il triangolo isoscele, a triangoli scaleni e a triangoli isosceli. Curiosa è la cronologia di Callimaco, qui accolta da Diogene, per cui Talete sembra venire dopo Pitagora. Ma forse la cronologia si può spiegare in questo modo: grande studioso di matematica era Pitagora, il massimo, secondo i Greci, dei matematici piú antichi; dunque, perché massimo, doveva essere anche il primo, e dunque ancora, dato che si sapeva essere vissuto Talete prima di Pitagora, a Pitagora in una sua anteriore incarnazione doveva essere attribuita la scoperta della geometria. Callimaco infatti non dice che Talete fece progredire la scienza trovata da Pitagora, ma la scienza inventata dal frigio Euforbo. La leggenda della reincarnazione di Pitagora, sorta, per quanto io credo, sul finire del IV sec. a. C., è da Callimaco accolta e sfruttata per fare di Pitagora il precursore anche di Talete. Diogene riprende Callimaco, senza accorgersi della contraddizione tra le parole di Callimaco e quanto egli ha detto nel periodo precedente, che Talete aveva appreso la geometria dagli Egiziani. — **47. καὶ αὐτὸς... ἰδιαστήν**: è chiaro che Eraclide Pontico, filosofo ed astronomo platonico, il creatore, forse, della leggenda delle incarnazioni di Pitagora, non conosceva piú scritti di Talete di quanti ne conoscesse Aristotele. Lo scritto di Eraclide, cui Diogene allude, è dunque, come fu osservato, un dialogo, dove Talete era personaggio. Diogene, come sempre, accoglie realtà e fantasia senza discernere. Né in Diogene è possibile, a noi stessi, discernere quanto ci sia di

τῆς δὲ ἀδελφῆς τὸν υἱὸν θέσθαι. ὅτε καὶ ἐρωτηθέντα, διὰ τί οὐ τεκνοποιεῖ, 'διὰ φιλοτεκνίαν' εἰπεῖν. καὶ λέγουσιν ὅτι τῆς μητρὸς ἀναγκαζούσης αὐτὸν γῆμαι ἔλεγεν 'οὐδέπω καιρός', εἶτα ἐπειδὴ παρήβησεν ἐγκειμένης εἰπεῖν 'οὐκέτι
55 καιρός'.

φησὶν δὲ καὶ Ἱερώνυμος ὁ Ῥόδιος ἐν τῶι δευτέρωι Τῶν σποράδην ὑπομνημάτων [fr. 39 Wehrli], ὅτι βουλόμενος δεῖξαι ῥάιδιον εἶναι πλουτεῖν, φορᾶς ἐλαιῶν μελλούσης ἔσεσθαι, προνοήσας ἐμισθώσατο τὰ ἐλαιουργεῖα καὶ πάμπλειστα συν-
60 εῖλε χρήματα. (27) ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη. τάς τε ὥρας τοῦ ἐνιαυτοῦ φασιν αὐτὸν εὑρεῖν καὶ εἰς τριακοσίας ἑξήκοντα πέντε ἡμέρας διελεῖν. οὐδεὶς δὲ αὐτοῦ καθηγήσατο, πλὴν ὅτι εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν τοῖς ἱερεῦσι συνδιέ-
65 τριψεν. ὁ δὲ Ἱερώνυμος [fr. 40 Wehrli] καὶ ἐκμετρῆσαί φησιν αὐτὸν τὰς πυραμίδας ἐκ τῆς σκιᾶς, παρατηρήσαντα ὅτε ἡμῖν ἰσομεγέθεις εἰσί.

---

56 ἱερώνυμος καὶ BP: καὶ deest in F: transp. Cobet 58 ῥάιδιον Diels ex Arist., Pol. A 11 1259 a 6 sqq.: ῥᾶον codd. ἐλαιῶν F: deest in BPΦ 59 συνεῖλε PF Λ, B in corr.: συνῆξε Φ: συνέλεξε Cobet: συνεῖρε Emperius: συνῆγε Richards 63 δὲ] τε BP[a] 64 ὅτ' BP

vero e di falso, se non possiamo risalire di volta in volta a una sua fonte, d'altronde conosciuta. — **56. φησὶν δὲ... χρήματα:** la storiella è raccontata anche da Aristotele: doveva essere diffusa nell'antichità. Ora, poiché subito dopo, con nuovo disordine, Diogene ripete alcune proposizioni aristoteliche, se pur non tutte esattamente, e ridice cose già dette, e d'altra parte il nome di Geronimo ritorna qualche riga piú sotto, è probabile che di qui, fino a circa il racconto dell'aneddoto del tripode, fonte di Diogene sia Geronimo di Rodi, scrittore peripatetico del IV-III sec. a. C. Per questo ho segnato un capoverso con « Geronimo di Rodi », e non segno alcun nuovo capoverso fino all'inizio della storiella del tripode, diversamente dal Diels. — **60. ἀρχὴν... πλήρη:** le tre proposizioni che costituiscono il periodo, vengono, forse attraverso Geronimo, da Aristotele, ma la seconda è in Aristotele piuttosto congettura che testimonianza, e anzi la congettura stessa è formulata da Aristotele in modo diverso (cfr., per questo, l'introduzione). — **61. τάς τε ὥρας... διελεῖν:** questa divisione dell'anno in

Cibisto; altri che visse celibe e che adottò il figlio della sorella, quando appunto a uno che gli domandò perché non generava figli, rispose « per amore dei figli ». Dicono anche che, volendo sua madre che si sposasse, dicesse: « non è ancora il momento », e che poi, dopo essere uscito di giovinezza, la madre ancora insistendo, dicesse: « non è piú il momento ».

Geronimo di Rodi nel secondo libro delle *Memorie sparse* racconta anche che, volendo mostrare ch'è facile diventare ricchi, prevedendo un grande raccolto d'ulive, prendesse in affitto gli oleifici, e guadagnasse moltissimo. (27) Disse che l'acqua è il principio di tutte le cose, e che il cosmo è animato e pieno di démoni. Dicono che egli distinguesse esattamente le stagioni dell'anno e dividesse l'anno in 365 giorni. Non ebbe maestri, ma, andato in Egitto, vi ebbe familiarità coi sacerdoti. Geronimo dice anche che misurò le piramidi dall'ombra, aspettando il momento in cui le nostre ombre hanno la nostra stessa grandezza.

---

365 giorni, e quella, che pur viene attribuita a Talete, del mese in 30 giorni (onde l'anno è costituito di dodici mesi di trenta giorni e di cinque giorni intercalari) Erodoto (*Hist.* II 4, 1) l'attribuisce agli Egiziani. È dunque probabile che in Egitto Talete l'apprendesse, se davvero parlò di queste divisioni. — **65. ἐκμετρῆσαι... εἰσί:** due diversi modi, per la soluzione del problema della misurazione delle piramidi, sono indicati dalle nostre fonti: questo da Geronimo e un altro da Plutarco. Per Plutarco Talete avrebbe misurato le piramidi ponendo un bastone diritto sul punto estremo dell'ombra della piramide: in tal modo avrebbe ottenuto due triangoli simili, il triangolo che ha come primo vertice il punto in cui il bastone tocca l'ombra della piramide, come secondo vertice il punto costituito dalla sommità del bastone, come terzo vertice il punto costituito dall'estremità dell'ombra del bastone, e il triangolo che ha come vertici il centro della base della piramide, il vertice della piramide e l'estremità dell'ombra della piramide. Avrebbe istituito quindi una proporzione, ricavando il dato ignoto, l'altezza della piramide, dai dati noti, la lunghezza delle due basi e la lunghezza di una altezza (quella cioè del bastone). Dei due, piú semplice è il modo attribuito a Talete da Geronimo, piú complesso, e tuttavia possibile anche senza la conoscenza di una teoria generale delle proporzioni, il modo attribuito a

συνεβίω δὲ καὶ Θρασυβούλωι τῶι Μιλησίων τυράννωι, καθά φησι Μινύης [fr. 3 FHG II 335]. τὰ δὲ περὶ τὸν τρί-
70 ποδα φανερὰ τὸν εὑρεθέντα ὑπὸ τῶν ἁλιέων καὶ διαπεμφθέντα τοῖς σοφοῖς ὑπὸ τοῦ δήμου τῶν Μιλησίων. (28) φασὶ γὰρ Ἰωνικούς τινας νεανίσκους βόλον ἀγοράσαι παρὰ Μιλησίων ἁλιέων. ἀνασπασθέντος δὲ τοῦ τρίποδος ἀμφισβήτησις ἦν, ἕως οἱ Μιλήσιοι ἔπεμψαν εἰς Δελφούς· καὶ ὁ θεὸς ἔχρησεν
75 οὕτως·

ἔκγονε Μιλήτου, τρίποδος πέρι Φοῖβον ἐρωτᾶις;
τίς σοφίηι πάντων πρῶτος, τούτου τρίποδ' αὐδῶ.

διδοῦσιν οὖν Θαλῆι· ὁ δὲ ἄλλωι καὶ ἄλλος ἄλλωι ἕως Σόλωνος· ὁ δὲ ἔφη σοφίαι πρῶτον εἶναι τὸν θεὸν καὶ ἀπέστειλεν εἰς
80 Δελφούς. ταῦτα δὴ ὁ Καλλίμαχος ἐν τοῖς Ἰάμβοις ἄλλως ἱστορεῖ, παρὰ Λεανδρίου [FGrH 492 F 18 III 463] λαβὼν τοῦ Μιλησίου. Βαθυκλέα γάρ τινα Ἀρκάδα φιάλην καταλιπεῖν καὶ ἐπισκῆψαι δοῦναι τῶν σοφῶν ὀνηΐστωι. ἐδόθη δὴ Θαλῆι καὶ κατὰ περίοδον πάλιν Θαλῆι· (29) ὁ δὲ τῶι
85 Διδυμεῖ Ἀπόλλωνι ἀπέστειλεν εἰπὼν οὕτω κατὰ τὸν Καλλίμαχον [fr. 191 Pf.]·

Θαλῆς με τῶι μεδεῦντι Νείλεω δήμου
δίδωσι, τοῦτο δὶς λαβὼν ἀριστεῖον.

τὸ δὲ πεζὸν οὕτως ἔχει· 'Θαλῆς Ἐξαμύου Μιλήσιος
90 Ἀπόλλωνι Δελφινίωι Ἑλλήνων ἀριστεῖον δὶς λαβών'. ὁ δὲ περιενεγκὼν τὴν φιάλην τοῦ Βαθυκλέους παῖς Θυρίων ἐκαλεῖτο, καθά φησιν Ἔλευσις ἐν τῶι Περὶ Ἀχιλλέως [FGrHist. 55 F 1 I 296] καὶ Ἀλέξων ὁ Μύνδιος ἐν ἐνάτωι Μυθικῶν [FGrHist. 25 F 1 I 189].
95 Εὔδοξος δ' ὁ Κνίδιος καὶ Εὐάνθης ὁ Μιλήσιός [FHG III 2*] φασι τῶν Κροίσου τινὰ φίλων λαβεῖν παρὰ τοῦ βασιλέως ποτήριον χρυσοῦν, ὅπως δῶι τῶι σοφωτάτωι τῶν Ἑλλήνων· τὸν δὲ δοῦναι Θαλῆι, καὶ περιελθεῖν εἰς Χίλωνα.

---

77 τίς] ὅς Val. Max., Schol. Arist. σοφία BP 78 διδοῦσιν BPF[2]: δηλοῦσιν F 80 δὴ ὁ BP: δὲ F ἰαμβίοις F 81 Λεανδρίου PF: δὲ ἀνδρίου B 83 τῶν Codd. Pap.: τῶι Cobet ονηίστω B[2] in lac.: lac. hab. P[1]: τῶ πρωτίστω FP[2] 85 Διδυμεῖ Diels: διδυμι B: διδυμαίω PF 88 τωὐτὸ Roeper 90 Διδυμαίωι Menage 91 περιαγαγὼν F παιδὸς F

Talete da Plutarco, ché già gli Egiziani avevano risolto problemi simili. Sicché difficile è dire, anche se il modo indicato da

Fu familiare di Trasibulo, tiranno di Mileto, secondo che dice Minia. È nota la storia del tripode trovato dai pescatori e mandato ai sapienti dal popolo di Mileto. (28) Dicono che alcuni giovinetti ionici abbiano comperato una pescata da alcuni pescatori di Mileto, e che, tratto fuori il tripode, sorse tra essi e i pescatori una contesa, che non fu risolta fino a che i Milesii non mandarono a interrogare l'oracolo di Delfi. E il dio rispose cosí: « O prole di Mileto, a Febo domandi del tripode? Io dico che il tripode è di colui che tutti gli altri vince in sapienza ». Lo diedero dunque a Talete; e Talete lo mandò a un altro, e questi a un altro, e cosí di seguito, finché il tripode pervenne a Solone. E Solone disse che primo per sapienza è il dio, e mandò il tripode a Delfi. Queste cose nei *Giambi* le racconta in modo diverso Callimaco, che le apprese da Leandrio di Mileto. Dice che un Arcade, Baticle, lasciò una coppa, raccomandando di darla al piú grande dei sapienti. Fu data a Talete, e, dopo il giro, ritornò a Talete. (29) Ed egli la inviò ad Apollo Didimeo con queste parole, secondo Callimaco: « Al reggitore del popolo di Nileo Talete dona tal premio, ottenuto due volte ». Il discorso in prosa è questo: « Lo dedica Talete, figlio di Essamia, milesio, ad Apollo Delfinio, avendolo ottenuto due volte in premio ». Il figlio di Baticle, che portò in giro la coppa, si chiamava Turione, secondo che dicono Eleusi nel libro *Su Achille* ed Alessone mindio nel nono libro dei *Racconti mitici*. Eudosso di Cnido ed Evante di Mileto raccontano che un amico di Creso ebbe dal re una tazza d'oro con l'incarico di darla al piú sapiente dei Greci; egli la diede a Talete; e, dopo il giro, essa pervenne a Chilone.

Geronimo è piú semplice, quale dei due abbia seguito Talete. Probabilmente sia quella di Geronimo sia quella di Plutarco (o delle loro fonti) sono congetture: congetture di antichi piuttosto che di moderni, ma sempre congetture. — **90. ὁ δὲ περιενεγκὼν... Μυθικῶν**: Callimaco, secondo le *Diegeseis*, chiamava Anfalce il figlio di Baticle (cfr. l'edizione di Callimaco dello Pfeiffer, fr. 191). Impossibile è sapere perché qui Diogene abbandoni Callimaco e preferisca seguire Eleusi e Alessone. C'è qui, ad ogni modo, uno degli esempi piú caratteristici del modo di comporre di Diogene Laerzio.

(30) ὃν πυνθάνεσθαι τοῦ Πυθίου, τίς αὐτοῦ σοφώτερος· καὶ
100 τὸν ἀνειπεῖν Μύσωνα, περὶ οὗ λέξομεν (τοῦτον οἱ περὶ τὸν
Εὔδοξον ἀντὶ Κλεοβούλου τιθέασι, Πλάτων [Protag. 343 A]
δ' ἀντὶ Περιάνδρου). περὶ αὐτοῦ δὴ τάδε ἀνεῖπεν ὁ Πύθιος·

Οἰταῖόν τινά φημι Μύσων(α) ἐνὶ Χηνὶ γενέσθαι
σοῦ μᾶλλον πραπίδεσσιν ἀρηρότα πευκαλίμῃσιν.

105 ὁ δὲ ἐρωτήσας ἦν Ἀνάχαρσις. Δαΐμαχος δ' ὁ Πλατωνικὸς
[FGrHist. 65 F 6 II 16] καὶ Κλέαρχος [fr. 70 Wehrli]
φιάλην ἀποσταλῆναι ὑπὸ Κροίσου Πιττακῶι καὶ οὕτω περιε-
νεχθῆναι. Ἄνδρων δ' ἐν τῶι Τρίποδι [fr. 1 FHG II 347]
Ἀργείους ἆθλον ἀρετῆς τῶι σοφωτάτωι τῶν Ἑλλήνων
110 τρίποδα θεῖναι· κριθῆναι δὲ Ἀριστόδημον Σπαρτιάτην, ὃν
παραχωρῆσαι Χίλωνι. (31) μέμνηται τοῦ Ἀριστοδήμου
καὶ Ἀλκαῖος [fr. 101 Diehl] οὕτως·

ὡς γὰρ δή ποτ' Ἀριστόδαμόν φασ' οὐκ ἀπάλαμνον ἐν
[Σπάρται λόγον
εἶπεν· χρήματ' ἀνήρ, πενιχρὸς δ' οὐδεὶς πέλετ' ἐσλός.

115 ἔνιοι δέ φασιν ὑπὸ Περιάνδρου Θρασυβούλωι τῶι Μιλησίων
τυράννωι πλοῖον ἔμφορτον ἀποσταλῆναι· τοῦ δὲ περὶ τὴν
Κώιαν θάλασσαν ναυαγήσαντος ὕστερον εὑρεθῆναι πρός
τινων ἁλιέων τὸν τρίποδα. Φανόδικος [FGrHist. 397 F 4
III 291] δὲ περὶ τὴν Ἀθηναίων θάλασσαν εὑρεθῆναι καὶ
120 ἀνενεχθέντα εἰς ἄστυ γενομένης ἐκκλησίας Βίαντι πεμφθῆναι·
(32) διὰ τί δέ, ἐν τῶι περὶ Βίαντος [I 82] λέξομεν.

ἄλλοι φασὶν ἡφαιστότευκτον εἶναι αὐτὸν καὶ δοθῆναι
πρὸς τοῦ θεοῦ Πέλοπι γαμοῦντι· αὖθίς τε εἰς Μενέλαον
ἐλθεῖν καὶ σὺν τῆι Ἑλένηι ἁρπασθέντα ὑπὸ Ἀλεξάνδρου
125 ῥιφῆναι εἰς τὴν Κώιαν θάλασσαν πρὸς τῆς Λακαίνης, εἰπούσης
ὅτι περιμάχητος ἔσται. χρόνωι δὲ Λεβεδίων τινῶν αὐτόθι
γρῖφον ὠνησαμένων καταληφθῆναι καὶ τὸν τρίποδα, μαχο-
μένων δὲ πρὸς τοὺς ἁλιέας γενέσθαι τὴν ἄνοδον ἕως τῆς
Κῶ· καὶ ὡς οὐδὲν ἤνυτον, τοῖς Μιλησίοις μητροπόλει οὔσηι
130 μηνύουσιν. οἱ δ' ἐπειδὴ διαπρεσβευόμενοι ἠλογοῦντο, πρὸς
τοὺς Κώιους πολεμοῦσι. καὶ πολλῶν ἑκατέρωθεν πιπτόντων

---

100 τὸν del. F **103** ἐνὶ F: ἐν BP **105** Δαΐμαχος Casaubon.: δαίδαχος BP: δαίδαλος (ex δαίδαχος) F Πλαταιϊκὸς Casaubon. **113** φασ' Diels: φασιν BF: ὃν φασιν P[1] **114** ἐσλὸς οὐδὲ τίμιος Schol. Pind. I. II 17 **127** γρύπων F ἑωνησαμένων BF **128** δὲ F: δὴ BP **129** ἤνυτον B: ἤνυττον P[1]: ἤνυον F οὔση B[1]F[1]: οὖσι P

(30) Costui domandò all'oracolo di Pito chi fosse piú sapiente di lui; e quello rispose Misone, del quale parleremo (Eudosso pone costui al posto di Cleobulo, Platone al posto di Periandro); di costui l'oracolo di Pito disse queste parole: « Io dico che in Chene c'è un Eteo, Misone, che è piú sapiente di te ». L'interrogante era Anacarsi. Daimaco Platonico e Clearco dicono che una coppa fu mandata a Pittaco da Creso, e che cosí cominciò il suo giro. Androne nel *Tripode* racconta che gli Argivi proposero il tripode qual premio di virtú per il piú sapiente dei Greci e che piú sapiente fu giudicato lo spartano Aristodemo; e che Aristodemo lo cedette a Chilone. (31) Aristodemo è ricordato anche da Alceo in questo modo: « Cosí un giorno, a Sparta, disse una grande parola Aristodemo: le ricchezze fan l'uomo; nessun povero vale alcunché ». Alcuni dicono che Periandro mandò a Trasibulo, tiranno dei Milesii, una nave carica, e che, naufragata questa nave nel mare di Cos, piú tardi alcuni pescatori trovarono il tripode. Fanodico dice che fu trovato nel mare d'Atene, che fu portato in città, che si tenne un'assemblea, e che il tripode fu mandato a Biante. (32) Il perché, lo diremo nel capitolo su Biante.

Altri dicono che il tripode era opera d'Efesto, e che il dio l'aveva dato a Pelope come dono di nozze; e che pervenne a Menelao, e fu rubato da Alessandro insieme con Elena, e gettato nel mare di Cos dalla Spartana, che predisse grandi contese per esso: e tempo dopo, avendo ivi alcuni Lebedii contrattato quello che fosse stato pescato, ed essendo stato pescato anche il tripode, ne sorse una contesa coi pescatori, per cui la questione fu portata a Cos; e i Lebedii, non avendo ottenuto soddisfazione, riferirono la cosa a Mileto ch'era loro metropoli; e i Milesii, come, mandata un'ambasceria a Cos, la videro spregiata, mossero guerra ai Coî. Poi, molte essendo le perdite da entrambe le parti, venne il responso di dare il tripode all'uomo piú sapiente. E s'accordarono su Talete. (33) E Talete, dopo che il tripode ebbe fatto il giro, lo inviò ad Apollo Didimeo. Ai Coî l'oracolo vaticinò in questo modo: « Non cesserà la contesa tra i Meropi e gli Ioni, fino a che non avrete allontanato dalla città il tripode d'oro, che Efesto gettò nel mare, ed esso non sarà giunto nella casa d'un uomo sapiente nelle cose

ἐκπίπτει χρησμὸς δοῦναι τῶι σοφωτάτωι· καὶ ἀμφότεροι συνήινεσαν Θαλῆι. (33) ὁ δὲ μετὰ τὴν περίοδον τῶι Διδυμεῖ τίθησιν Ἀπόλλωνι. Κώιοις μὲν οὖν τοῦτον ἐχρήσθη τὸν
135 τρόπον·

οὐ πρότερον λήξει νεῖκος Μερόπων καὶ Ἰώνων,
πρὶν τρίποδα χρύσειον, ὃν Ἥφαιστος βάλε πόντωι,
ἐκ πόλιος πέμψητε καὶ ἐς δόμον ἀνδρὸς ἵκηται,
ὃς σοφὸς ἦι τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα.

140 Μιλησίοις δέ·

ἔκγονε Μιλήτου, τρίποδος πέρι Φοῖβον ἐρωταῖς;

καὶ ὡς προείρηται. καὶ τόδε μὲν οὕτως.

Ἕρμιππος δ' ἐν τοῖς Βίοις [fr. 12 FHG III 39] εἰς τοῦτον ἀναφέρει τὸ λεγόμενον ὑπό τινων περὶ Σωκράτους.
145 ἔφασκε γάρ, φησί, τριῶν τούτων ἕνεκα χάριν ἔχειν τῆι Τύχηι· πρῶτον μὲν ὅτι ἄνθρωπος ἐγενόμην καὶ οὐ θηρίον, εἶτα ὅτι ἀνὴρ καὶ οὐ γυνή, τρίτον ὅτι Ἕλλην καὶ οὐ βάρβαρος.

(34) λέγεται δ' ἀγόμενος ὑπὸ γραὸς ἐκ τῆς οἰκίας, ἵνα τὰ ἄστρα κατανοήσηι, εἰς βόθρον ἐμπεσεῖν καὶ αὐτῶι ἀνοι-
150 μώξαντι φάναι τὴν γραῦν· 'σὺ γάρ, ὦ Θαλῆ, τὰ ἐν ποσὶν οὐ δυνάμενος ἰδεῖν τὰ ἐπὶ τοῦ οὐρανοῦ οἴει γνώσεσθαι;'. οἶδε δ' αὐτὸν ἀστρονομούμενον καὶ Τίμων, καὶ ἐν τοῖς Σίλλοις [fr. 23 D.] ἐπαινεῖ αὐτὸν λέγων·

οἷόν θ' ἑπτὰ Θάλητα σοφῶν σοφὸν ἀστρονόμημα.

155 τὰ δὲ γεγραμμένα ὑπ' αὐτοῦ φησι Λόβων ὁ Ἀργεῖος [fr. 8 Crön.] εἰς ἔπη τείνειν διακόσια. ἐπιγεγράφθαι δ' αὐτοῦ ἐπὶ τῆς εἰκόνος τόδε·

τόνδε Θαλῆν Μίλητος Ἰὰς θρέψασ' ἀνέδειξεν
ἀστρολόγων πάντων πρεσβύτατον σοφίαι.

160 (35) τῶν τε ἀιδομένων αὐτοῦ εἶναι τάδε·

οὔ τι τὰ πολλὰ ἔπη φρονίμην ἀπεφήνατο δόξαν.
ἕν τι μάτευε σοφόν,
ἕν τι κεδνὸν αἱροῦ·
λύσεις γὰρ ἀνδρῶν κωτίλων γλώσσας ἀπεραντολόγους.

---

133 θαλῆ P: θαλην B: θαλῆ ex θαλῆν F[1] διδυμαίω ἀνατίθησιν F **136** οὐ BF: μή P λήξειν P corr. **139** σοφὸς ἦι Diels: σοφία B (F ?), Diod. IX 3: δεδάηκε F[2], (ex δεδαύκε) P[3] πρό τ' ἐόντα] προδέδορκεν Diod. **141** ἐρωτᾶις deest in B **144** περὶ] ἐπὶ B **145** φασί codd.: φησί Stephanus **154** θ' ἑπτὰ BP: ἔπειτα F **159** ἀστρολόγον BPF, Anth. Pal. (P): corr. Anth. Pal. Planud. σοφίη F, Anth. **162** ἕν τι PF[2]: εοντι B: ἐόντα F[1] **164** λύσεις codd.: *obstrues* Ambrosius

che sono, in quelle che saranno e in quelle che furono ». Ai Milesii vaticinò: « O prole di Mileto, a Febo domandi del tripode? » e come ho già scritto. E di questo basta.

Ermippo nelle *Vite* attribuisce a lui il detto che alcuni attribuiscono a Socrate. Diceva, Ermippo racconta, che per tre ragioni era grato alla Fortuna: prima, perché era nato uomo e non fiera, poi perché era nato maschio e non femmina, infine perché era nato Greco e non barbaro.

(34) Si racconta che, mentre si faceva accompagnare da una vecchia fuori di casa per osservare gli astri, cadde in un fosso, e che la vecchia, udendolo gemere: « O Talete — gli disse, — tu che non puoi vedere ciò che ti sta davanti ai piedi, pensi di poter conoscere ciò ch'è nel cielo? » Che egli studiasse gli astri lo sa anche Timone, che nei *Silli* lo loda dicendo: « ... e come, tra i sette sapienti, Talete, sapiente nell'osservare le stelle ».

Lobone Argivo dice che gli scritti di lui ammontavano a duecento versi; e che nella sua statua c'era questa iscrizione: « Questo Talete, qui allevato, la ionica Mileto rivelò il piú sapiente di tutti gli astronomi »; (35) e che tra i suoi versi ci sono questi: « Le molte parole non rivelano pensiero saggio: una sola cosa cerca, la sapienza; una sola cosa scegli, il bene: degli uomini ciarlieri riuscirai infatti a sciogliere la lingua ».

---

164. λύσεις... ἀπεραντολόγους: ho seguito l'interpretazione del Wilamowitz, in « Hermes » LX (1925) p. 300; ma è anch'essa interpretazione dubbia. Quanto ai versi, è indubitabile che sono spuri. Farebbero parte, secondo il Tannery, *Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*, Paris 1893, p. 21, dell'opera *Sul solstizio e sull'equinozio*, ritenuta, a suo giudizio, autentica da Eudemo di Rodi. Ma è ipotesi dubitabile. Diogene non si preoccupa di mettere d'accordo le sue fonti: che se in una parte, seguendo una fonte, ricorda che per alcuni Talete aveva scritto una *Astronomia nautica*, e per altri due operette *Sul solstizio* e *Sull'equinozio*, qui, dove dice che gli scritti di Talete assommano a 200 versi, segue una fonte nuova, espressamente indicata: Lobone argivo. E si può dire che Lobone argivo alludesse alle operette *Sul solstizio* e *Sull'equinozio*? Anzi pare, dai versi citati, che l'opera che Lobone argivo attribuiva a Talete, contenesse delle sentenze, del modo delle sentenze dei Sette

165 φέρεται δὲ καὶ ἀποφθέγματα αὐτοῦ τάδε· πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ. κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ. μέγιστον τόπος· ἅπαντα γὰρ χωρεῖ. τάχιστον νοῦς· διὰ παντὸς γὰρ τρέχει. ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων. σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα. οὐδὲν
170 ἔφη τὸν θάνατον διαφέρειν τοῦ ζῆν· 'σὺ οὖν' ἔφη τις 'διὰ τί οὐκ ἀποθνήσκεις;' 'ὅτι', ἔφη, 'οὐδὲν διαφέρει'. (36) πρὸς τὸν πυθόμενον τί πρότερον γεγόνοι, νὺξ ἢ ἡμέρα, 'ἡ νύξ' ἔφη 'μιᾶι ἡμέραι πρότερον'. ἠρώτησέ τις αὐτόν, εἰ λήθοι θεοὺς ἄνθρωπος ἀδικῶν· 'ἀλλ' οὐδὲ διανοούμενος'
175 ἔφη. πρὸς τὸν μοιχὸν ἐρόμενον, εἰ ὀμόσειε μὴ μεμοιχευκέναι, 'οὐ χεῖρον' ἔφη 'μοιχείας ἐπιορκία'. ἐρωτηθεὶς τί δύσκολον, ἔφη 'τὸ ἑαυτὸν γνῶναι'· τί δὲ εὔκολον, 'τὸ ἄλλωι ὑποθέσθαι'. τί ἥδιστον, 'τὸ ἐπιτυγχάνειν'· τί τὸ θεῖον, 'τὸ μήτε ἀρχὴν ἔχον μήτε τελευτήν'· τί δὲ καινὸν εἴη τεθεαμένος, ἔφη·
180 'γέροντα τύραννον'· πῶς ἄν τις ἀτυχίαν ῥᾶιστα φέροι, 'εἰ τοὺς ἐχθροὺς χεῖρον πράσσοντας βλέποι'· πῶς ἂν ἄριστα καὶ δικαιότατα βιώσαιμεν, 'ἐὰν ἃ τοῖς ἄλλοις ἐπιτιμῶμεν, αὐτοὶ μὴ δρῶμεν'· (37) τίς εὐδαίμων, 'ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ ψυχὴν εὔπορος, τὴν δὲ φύσιν εὐπαίδευτος'. φίλων
185 παρόντων καὶ ἀπόντων μεμνῆσθαί φησι· μὴ τὴν ὄψιν καλλωπίζεσθαι, ἀλλὰ τοῖς ἐπιτηδεύμασιν εἶναι καλόν. 'μὴ πλούτει' φησί 'κακῶς μηδὲ διαβαλλέτω σε λόγος πρὸς τοὺς πίστεως κεκοινωνηκότας'. 'οὓς ἂν ἐράνους εἰσενέγκηις' φησί 'τοῖς γονεῦσιν, τοὺς αὐτοὺς προσδέχου καὶ παρὰ τῶν
190 τέκνων'. τὸν Νεῖλον εἶπε πληθύειν ἀνακοπτομένων τῶν ῥευμάτων ὑπὸ τῶν ἐτησίων ἐναντίων ὄντων.

---

172 γεγόνοι B: γεγόνει PF: γέγονε Φ 173 ἡ νύξ] codd. et Pap. Berol. Rubens. 44; aliter Plut., Alex. 64, Clem., Strom. VI 38 175 ὀμόσει codd.: emend. Cobet 176 χείρων FΦ[1] 177 ὑποτίθεσθαι P 178 τὸ (post ἥδιστον) FΦ: deest in BP 179 δὲ καινὸν Menage (ex Plut., de gen. Socr. 6): δύσκολον codd. 184 τύχην F φύσιν] ψυχὴν F

Sapienti. A Lobone forse risale Diogene anche per le sentenze riferite in prosa, che seguono immediatamente i versi citati (cfr. anche Zeller, op. cit. p. 111). — **178. τί τὸ θεῖον... τελευτήν:** possibile è che la fonte di Diogene Laerzio, come suppone il Mondolfo in Zeller-Mondolfo, op. cit. p. 113, inducesse tale concezione taletea del divino come eterno, dal fatto che Aristotele in *Phys.* Γ 4, 203 b 4 sgg. attribuisce a tutti i

Si ricordano anche queste sue sentenze: che la cosa piú antica è dio, perché ingenerato; la piú bella il cosmo, perché fatto dal dio; la piú grande lo spazio, perché contiene tutte le cose; la piú veloce la mente, perché raggiunge ogni cosa; la piú forte la necessità, perché vince tutte le cose; la piú sapiente il tempo, perché scopre ogni cosa. Diceva che la morte non è diversa dalla vita, e, domandandogli uno: « Perché dunque non muori? », « Perché — rispose, — non c'è diversità ». (36) A uno che gli domandava se fosse nata prima la notte o il giorno, « La notte — rispose, — d'un giorno prima ». Uno gli chiese se l'azione colpevole d'un uomo rimaneva celata agli dèi, ed egli « Neanche un pensiero colpevole », rispose. A un adultero che gli domandava se poteva spergiurare dicendo di non aver commesso adulterio, « Lo spergiuro — rispose, — non è peggio dell'adulterio ». Domandandogli uno che cosa fosse difficile, « Il conoscere se stessi », rispose; che cosa fosse facile, « Il dar consiglio a un altro »; quale fosse la cosa piú piacevole, « L'ottenere quello che si desidera »; che cosa fosse il divino, « Ciò che non ha né principio né fine »; che cosa avesse mai visto di straordinario, « Un tiranno vecchio »; come sia piú facile sopportare una sventura, « Quando si vedano i nemici in condizioni peggiori »; qual è la vita piú buona e piú giusta, « Quella di chi non fa ciò che rimprovera agli altri »; (37) chi è felice, « Chi ha corpo sano, anima ricca, carattere ben educato ». Diceva di ricordare parimenti gli amici presenti e assenti; di non rendersi bello l'aspetto, ma d'essere bello per il modo di vivere. « Non arricchirti — diceva, — in modo disonesto, e una parola non ti metta contro gli amici ». « Il sostentamento che tu dài ai tuoi genitori — diceva, — aspettati di riceverlo dai tuoi figli ». Diceva che le piene del Nilo sono originate dai venti etesii, che, spirando contrari, respingono la sua corrente.

Presocratici la ricerca dell'infinito, che Anassimandro identifica col divino. Ad ogni modo è certo che noi non possiamo trovare testimonianze di qualche valore sulla concezione che del divino può aver avuto Talete, del quale Aristotele riferisce solo poche proposizioni, nessuna delle quali riguarda il divino. — **188. οὓς ἂν... τέκνων:** alcune di queste sentenze e altre diverse da queste, attribuendole a Talete, riporta Stobeo, che le attinge da

φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς [FGHist. 244 F 28 II 1028] γεγενῆσθαι αὐτὸν κατὰ τὸ πρῶτον ἔτος τῆς τριακοστῆς πέμπτης ὀλυμπιάδος [640]. (38) ἐτελεύτησε

---

193 γεγονέναι F 194 ἐτελεύτησεν ἐτῶν B

Demetrio, là dove (II 1, 172) raccoglie le sentenze dei sette sapienti. Ma, se pur può essere che qualcuna di esse risalga veramente al sapiente cui sono attribuite, nella sostanza la tradizione non può essere che estremamente dubbia. Si tratta di proverbi, che si attribuivano ai saggi antichi per accrescerne il valore. Le sentenze sono raccolte dal Diels-Kranz nel cap. sui Sette Sapienti dei *Vorsokratiker*, p. 63. — **192. φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος... παρατρέψαντα:** la cronologia di Talete è controversa. I dati fondamentali sono qui, in questo passo di Diogene; e sono confusi e contradditori. Diogene parla di due cronologie diverse, quella di Apollodoro e quella di Sosicrate. Se s'accolgono i dati dei manoscritti, Apollodoro avrebbe posto la nascita di Talete nel 640 a. C., e la morte, a settantotto anni, nel 562. Per Sosicrate Talete sarebbe ugualmente nato nel 640 (la dizione di Diogene implica, come nota il Jacoby, che solo sull'anno della morte discordavano Apollodoro e Sosicrate), ma sarebbe morto a 90 anni, e cioè nel 550: sennonché poi l'anno della morte di Talete è posto entro la cinquantottesima olimpiade, che comprende gli anni dal 548 al 545. Ora questa data non s'accorda né con i dati di Apollodoro né con quelli di Sosicrate. Il problema nasce di qui. Il Diels in un articolo pubblicato nel « Rheinisches Museum » XXXI (1876) p. 16 sgg. propose di correggere il πέμπτης (ε̄) dei codici in ἐνάτης (θ̄): Apollodoro, in altri termini, avrebbe posto la nascita di Talete nel 624. E poiché Apollodoro dice che Talete visse settantotto anni, la sua data di morte, per Apollodoro, sarebbe quella del 546: cadrebbe dunque nell'olimpiade cinquattottesima, come appunto dice Diogene. Diogene, insomma, seguirebbe la cronologia di Apollodoro, pur osservando che Sosicrate non s'accordava con Apollodoro nell'indicare la data della morte: l'ἤ, ὡς Σωσικράτης φησίν, ἐνενήκοντα, sarebbe, per tal modo, un inciso. La soluzione, indubbiamente brillante, incontra tuttavia una difficoltà, che fu messa in luce dal Jacoby, *Apollodors Chronik* in « Neue Philologische Untersuchungen », Berlin 1902, p. 175. Il testo di Diogene è questo: φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος... γεγενῆσθαι αὐτὸν... ἐτελεύτησε δ' ἐτῶν... ἤ, ὡς Σω-

Apollodoro nelle *Cronache* dice ch'egli nacque nel primo anno della trentacinquesima olimpiade. (38) Morí

σικράτης φησίν, ἐνενήκοντα· τελευτῆσαι γὰρ ἐπὶ τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος, γεγονότα κατὰ Κροῖσον. L'infinito seguito dal γάρ (τελευτῆσαι γάρ) esclude, osserva il Jacoby, che l'ἤ, ὡς Σωσικράτης φησίν, ἐνενήκοντα, che segue l'ἐτελεύτησε δ' ἐτῶν ἑβδομήκοντα ὀκτώ, sia un inciso. Pertanto l'anno di morte nella cinquantottesima olimpiade qui è riportato come di Sosicrate, non d'Apollodoro. Dunque, per il Jacoby, il problema sarebbe quello di mettere d'accordo tra loro, non i dati di Apollodoro, ma quelli di Sosicrate: quello della durata della vita, quello della nascita, quello della morte. La soluzione che il Jacoby propone è questa: partendo dalla data di morte (548/5) si risale alla data di nascita indicata da Diogene se s'allunga la vita di Talete di quattro anni (548/5 + 94 = 642/639): anzi, prendendosi senz'altro la data del 640 indicata da Diogene, si potrebbe precisare la data di morte indicata da Sosicrate (640-94) nel 546. E Apollodoro? Per il Jacoby il problema si risolverebbe partendo da questo medesimo anno: morto nel 546, e vissuto settantotto anni, Talete sarebbe nato nel 624. In altri termini: la data di nascita indicata come d'Apollodoro dal Diels, il 624, dovrebbe essere accolta, ma l'errore, per cui nei manoscritti di Diogene troviamo indicato il 640 invece che il 624, non dovrebbe essere attribuito ai copisti di Diogene, sí alla fonte di Diogene, già conosciuta da Sosicrate. Apollodoro, insomma, avrebbe scritto che Talete nacque nel primo anno della trentanovesima olimpiade (624) e che morí nel 546 a. C.; ben presto sarebbe stato mal copiato il dato della nascita, onde Diogene, trovando in Apollodoro i due dati del 640 e del 546, avrebbe osservato che Talete, nato nel 640, doveva essere vissuto, per Sosicrate, 94 anni, se era morto nel 546; e trovando in Apollodoro la data del 546 e quella (mal riferita) del 624, avrebbe detto che per Apollodoro Talete era vissuto settantotto anni. Tale la soluzione del Jacoby: che ha il difetto di essere complicata. Per cui c'è chi pensa che bisogna tenere ferme le date di Apollodoro come ci sono tramandate (640-562), negando veridicità ai dati di Diogene e alle notizie di Erodoto, per cui Talete si sarebbe trovato nel 457/6, al seguito di Creso (cosí il Carlotti, *Sulla cronologia di Talete e di Anassimene* in « Giornale critico della filosofia italiana » 1927, p. 161 sgg.) e chi, come il Tannery (*Pour l'histoire de la science hellène*[2], p. 137) accoglie l'anno di morte dato da

195 δ' ἐτῶν ἑβδομήκοντα ὀκτώ ἤ, ὡς Σωσικράτης [fr. 10 FGH IV 501] φησίν, ἐνενήκοντα· τελευτῆσαι γὰρ ἐπὶ τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος [548-5], γεγονότα κατὰ Κροῖσον, ὧι καὶ τὸν Ἅλυν ὑποσχέσθαι ἄνευ γεφύρας περᾶσαι, τὸ ῥεῖθρον παρατρέψαντα [546, cfr. A 6].

200 γεγόνασι δὲ καὶ ἄλλοι Θαλαῖ, καθά φησι Δημήτριος ὁ Μάγνης ἐν τοῖς Ὁμωνύμοις, πέντε· ῥήτωρ Καλλατιανὸς κακόζηλος· ζωγράφος Σικυώνιος μεγαλοφυής· τρίτος ἀρχαῖος πάνυ κατὰ Ἡσίοδον καὶ Ὅμηρον καὶ Λυκοῦργον· τέταρτος οὗ μέμνηται Δοῦρις ἐν τῶι Περὶ ζωγραφίας [FGrHist. 76 F
205 31 II 147]· πέμπτος νεώτερος, ἄδοξος, οὗ μνημονεύει Διονύσιος ἐν Κριτικοῖς.

(39) ὁ δ' οὖν σοφὸς ἐτελεύτησεν ἀγῶνα θεώμενος γυμνικὸν ὑπό τε καύματος καὶ δίψους καὶ ἀσθενείας, ἤδη γηραιός. καὶ αὐτοῦ ἐπιγέγραπται τῶι μνήματι [Anth. Pal. VII 84]·

210 ἦ ὀλίγον τόδε σᾶμα — τὸ δὲ κλέος οὐρανόμακες —
τῶ πολυφροντίστω τοῦτο Θάλητος ὅρη.

ἔστι καὶ παρ' ἡμῖν ἐς αὐτὸν ἐν τῶι πρώτωι τῶν Ἐπιγραμμάτων ἢ Παμμέτρωι τόδε τὸ ἐπίγραμμα [Anth. Pal. VII 85]·

γυμνικὸν αὖ ποτ' ἀγῶνα θεώμενον, Ἠέλιε Ζεῦ,
215 τὸν σοφὸν ἄνδρα Θαλῆν ἥρπασας ἐκ σταδίου.
αἰνέω ὅττι μιν ἐγγὺς ἀπήγαγες· ἦ γὰρ ὁ πρέσβυς
οὐκέθ' ὁρᾶν ἀπὸ γῆς ἀστέρας ἠδύνατο.

(40) τούτου ἐστὶν τὸ Γνῶθι σαυτόν, ὅπερ Ἀντισθένης ἐν ταῖς Διαδοχαῖς [FGH III 182*] Φημονόης εἶναί φησιν,
220 ἐξιδιοποιήσασθαι δὲ αὐτὸ Χίλωνα.

2. SUIDAS [ex Hesych.] Θαλῆς Ἐξαμύου καὶ Κλεοβουλίνης Μιλήσιος, ὡς δὲ Ἡρόδοτος [v. A 4] Φοῖνιξ, γεγονὼς πρὸ Κροίσου ἐπὶ τῆς τριακοστῆς πέμπτης ὀλυμπιάδος

---

196 ἐνενήκοντα <δ̄> Rohde **201** καλλαντιανὸς B: καλαντιανὸς P: καλαντινιανὸς F **204** ζωγράφων F **207** γοῦν F **208** γηραιὸς ὤν F **209** ἐπέγραψε F **210** ἦ] ἢ ῥ' Anth. Plan. σαμα B: σῆμα P: σῶμα B^2: σῆμα F, Anth. οὐρανόμηκες F, Anth. **211** τῶ P^2: τῶ δὲ BP^1F: τοῦ Anth. πολυφροντίστου Anth. ὄρει F **212** ἡμῶν εἰς F **214** αὖ P: ἃ B^1: deest in B^2F, Anth. **215** σταδίων BP **217** γῆς] τῆς B^1 **220** ἑαυτῶ F

a settantotto anni, o, come dice Sosicrate, a novanta: morí infatti nella cinquantottesima olimpiade, essendo vissuto al tempo di Creso, cui aveva promesso di fargli attraversare l'Alys senza ponti, deviando la corrente.

Ci furono anche, secondo che dice Demetrio di Magnesia negli *Omonimi*, altri Talete; e furono cinque: un oratore di Callazia, uomo di cattivo gusto; un pittore di Sicione, di grande carattere; terzo, uno antichissimo, vissuto al tempo d'Omero e d'Esiodo e di Licurgo; quarto, quello che Duride ricorda nel libro *Sulla pittura*; quinto, uno piú recente, di scarsa fama, di cui fa menzione Dionisio nei *Critici*.

(39) Il Talete sapiente morí mentre assisteva a un agone ginnico, per il caldo e la sete e la debolezza, quand'era già vecchio. Sul suo sepolcro c'è questa iscrizione: « Questo che vedi è un piccolo sepolcro, ma la sua fama giunge fino al cielo: è il sepolcro del sapiente Talete ». C'è anche un nostro epigramma nel primo libro degli *Epigrammi*, o *Versi di ogni metro*; questo: « O Elio Zeus, strappasti allo stadio Talete, mentre assisteva a un agone ginnico. Ti lodo per averlo avvicinato a te, perché era vecchio e non poteva piú vedere, dalla terra, le stelle ». (40) Suo è il « Conosci te stesso », che Antistene nelle *Successioni* attribuisce a Femonoe, aggiungendo che se lo appropriò Chilone...

2. Talete, di Essamia e Cleobulina, di Mileto, secondo Erodoto d'origine fenicia, nato prima di Creso nella trentacinquesima olimpiade, secondo Flegonte cono-

---

Sosicrate, e la durata della vita data da Sosicrate, solo respingendo, della data di nascita, la precisazione che avvenne nel primo anno della trentacinquesima olimpiade. Il vero è che non si può non rimanere nel dubbio: il dato piú probabile è forse quello che Talete viveva ancora al tempo di Creso, e che la sua ἀκμή doveva essere al tempo dei sette sapienti, cioè a cavallo tra il VII e il VI secolo. Cfr. anche R. Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, op. cit., pp. 102-103. — **220. Χίλωνα:** nei paragrafi immediatamente seguenti Diogene parla dei sette sapienti; poi aggiunge due lettere di Talete, una a Ferecide e una a Solone, sicuramente spurie.

[640-637], κατὰ δὲ Φλέγοντα γνωριζόμενος ἤδη ἐπὶ τῆς
5 ἑβδόμης [752-749]. ἔγραψε περὶ μετεώρων ἐν ἔπεσι [cfr. B 1], Περὶ ἰσημερίας [B 4] καὶ ἄλλα πολλά. ἐτελεύτησε δὲ γηραιὸς θεώμενος γυμνικὸν ἀγῶνα, πιληθεὶς δὲ ὑπὸ τοῦ ὄχλου καὶ ἐκλυθεὶς ὑπὸ τοῦ καύματος.

[ex Diog.] πρῶτος δὲ Θαλῆς τὸ τοῦ σοφοῦ ἔσχεν ὄνομα
10 καὶ πρῶτος τὴν ψυχὴν εἶπεν ἀθάνατον ἐκλείψεις τε καὶ ἰσημερίας κατείληφεν. ἀποφθέγματα δὲ αὐτοῦ πλεῖστα καὶ τὸ θρυλλούμενον 'γνῶθι σαυτόν'. τὸ γὰρ 'ἐγγύα, πάρα δ' ἄτα' Χίλωνός ἐστι μᾶλλον ἰδιοποιησαμένου αὐτὸ καὶ τὸ 'μηδὲν ἄγαν' [cfr. Cedren. I 275, 14].
15 Θαλῆς ὁ φυσικὸς φιλόσοφος ἐπὶ Δαρείου προειπὼν τὴν τοῦ ἡλίου ἔκλειψιν.

3. Schol. Platonis in remp. 600 A [ex Hesych.] Θαλῆς Ἐξαμύου Μιλήσιος, Φοῖνιξ δὲ καθ' Ἡρόδοτον [cfr. A 4]. οὗτος πρῶτος ὠνομάσθη σοφός. εὗρε γὰρ τὸν ἥλιον ἐκλείπειν ἐξ ὑποδρομῆς σελήνης καὶ μικρὰν ἄρκτον αὐτὸς ἔγνω καὶ
5 τὰς τροπὰς πρῶτος Ἑλλήνων καὶ περὶ μεγέθους ἡλίου καὶ φύσεως. ἀλλὰ καὶ ἄψυχα ψυχὴν ἔχειν ὁπωσοῦν ἐκ τῆς μαγνήτιδος καὶ τοῦ ἠλέκτρου. ἀρχὴν δὲ τῶν στοιχείων τὸ ὕδωρ. τὸν δὲ κόσμον ἔμψυχον ἔφη καὶ δαιμόνων πλήρη. ἐπαιδεύθη ἐν Αἰγύπτωι ὑπὸ τῶν ἱερέων. τούτου τὸ 'γνῶθι σαυτόν'.
10 ἐτελεύτησε δὲ μονήρης γηραιὸς γυμνικὸν ἀγῶνα θεώμενος ὑπὸ καύματος ἐκλυθείς.

3a. CALLIMACH. Iamb. [fr. 191 Pfeiffer] (P. Ox. 1011):

ἔπλευσεν ἐς Μίλητον· ἦν γὰρ ἡ νίκη
Θάλητος, ὅς τ' ἦν τἄλλα δεξιὸς γνώμην
καὶ τῆς ἁμάξης ἐλέγετο σταθμήσασθαι
τοὺς ἀστερίσκους, ἧι πλέουσι Φοίνικες.
5 εὗρεν δ' ὁ προυσέληνος αἰσίωι σίττηι
ἐν τοῦ Διδυμέος τὸν γέροντα κωνήιωι
ξύοντα τὴν γῆν καὶ γράφοντα τὸ σχῆμα,

3a, 1-2 ἔπλευσεν... γνώμην desunt in pap.; exstant in Achill., in Arati Phaenom. I: suppl. Hunt   2 ὅς τ' ἦν τἄλλα Bergk: ὃς τἄλλα V: ὃς τὸν ἄλλα M   γνώμην M: γνώμη V

sciuto già nella settima. Scrisse in versi sulle cose celesti, il libro *Sull'equinozio*, e molte altre opere. Morí vecchio, mentre assisteva a un agone ginnico, premuto dalla folla e sfinito dal caldo.

Talete fu il primo a essere chiamato sapiente, primo disse che l'anima è immortale, e comprese le eclissi e gli equinozi. Ci sono moltissime sue sentenze, e il famoso « Conosci te stesso ». Quanto al detto « Dà garanzia e ne avrai subito malanno », è di Chilone; anzi Chilone se lo è appropriato; e cosí il « Nulla di troppo ».

... Talete, il filosofo della natura, che al tempo di Dario predisse l'eclissi solare.

3. Talete di Essamia, di Mileto, d'origine fenicia secondo Erodoto. Primo fu chiamato sapiente. Trovò che l'eclissi del sole è originata dal fatto che la luna gli corre sotto; e conobbe, primo dei Greci, l'Orsa Minore e i solstizi ed ebbe cognizioni sulla grandezza del sole e sulla natura. Pensò che le cose inanimate avessero in qualche modo anima, congetturandolo dalla calamita e dall'ambra. Pensò che principio degli elementi fosse l'acqua. Disse che il cosmo è animato e pieno di démoni. Fu educato in Egitto dai sacerdoti. Suo è il « Conosci te stesso ». Morí celibe, vecchio, mentre assisteva a un agone ginnico, sfinito dal caldo.

3a. Navigò alla volta di Mileto: perché la vittoria era di Talete, che, sapiente anche nel resto, si diceva che avesse misurato le stelle del carro, che guidano le navi dei Fenici. L'arcade, con buon augurio, trovò il vecchio nel tempio di Apollo Didimeo, che con un bastoncino raschiava la terra e disegnava la figura, che

---

2, 4. κατὰ δὲ Φλέγοντα... ἑβδόμης: la data attribuita a Flegonte è strana, in disaccordo con tutte le altre testimonianze. Ci fu chi pensò a una confusione tra Talete e Taleta, chi pensò a una confusione tra due persone, entrambe aventi il nome di Talete. Il Carlotti propose di correggere il 7 in 37. E son tutte congetture possibili. Ma chi può scoprire l'origine di un errore come questo, quando non abbiamo alcun altro dato di Flegonte?

τοὔξευρ' ὁ Φρὺξ Εὔφορβος, ὅστις ἀνθρώπων
τρίγωνα καὶ σκαληνὰ πρῶτος ἔγραψε
10 καὶ κύκλον ἔ⟨πλασε⟩ κἠδίδαξε νηστεύειν
τῶν ἐμπνεόντων· οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν,
οὐ πάντες, ἀλλ' οὓς εἶχεν ⟨οὕτερος δαίμων⟩.
πρὸς δή μιν ὧδ' ἔφησε ⟨παῖς Βαθύκληιος⟩,
ἐκεῖνο τοὐλόχρυσον ἐξ⟨ελὼν πήρης⟩·
15 'οὑμὸς πατὴρ ἐφεῖτο τοῦ⟨το τοὔκπωμα⟩
δοῦναι, τίς ὑμέων τῶν σοφ⟨ῶν ὀνήϊστος⟩
τῶν ἑπτά, κἠγώ σοι δίδωμ' ⟨ἀριστῆιον⟩'.
⟨ἔτυψε δὲ⟩ σκίπωνι τοὔδα⟨φος πρέσβυς⟩
⟨καὶ τ⟩ὴν ὑπήνην τἠτέρηι ⟨καταψήχων⟩
20 ἐξεῖπε· 'τὴν δόσιν μὲν ⟨οὐκ ἔγωγ' ἄξω⟩,
σὺ δ' ε⟨ἰ τοκ⟩εῶνος μὴ λό⟨γους ἀτιμάζεις⟩
Βίης . . . .

4. HEROD. I 170 χρηστὴ δὲ καὶ πρὶν ἢ διαφθαρῆναι Ἰωνίην Θαλέω ἀνδρὸς Μιλησίου ἐγένετο [sc. ἡ γνώμη], τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος, ὃς ἐκέλευε ἓν βουλευτήριον Ἴωνας ἐκτῆσθαι, τὸ δὲ εἶναι ἐν Τέωι (Τέων γὰρ μέσον 5 εἶναι Ἰωνίης), τὰς δὲ ἄλλας πόλιας οἰκεομένας μηδὲν ἧσσον νομίζεσθαι κατάπερ εἰ δῆμοι εἶεν.

Cfr. I 146 Μινύαι δὲ Ὀρχομένιοί σφι ἀναμεμείχαται καὶ Καδμεῖοι.

5. — I 74 διαφέρουσι δέ σφι ἐπ' ἴσης τὸν πόλεμον τῶι ἕκτωι ἔτει συμβολῆς γενομένης συνήνεικε, ὥστε τῆς μάχης συνεστεώσης τὴν ἡμέρην ἐξαπίνης νύκτα γενέσθαι. τὴν δὲ μεταλλαγὴν ταύτην τῆς ἡμέρης Θαλῆς ὁ Μιλήσιος τοῖσι

---

10 ἔπλασε Maas: καὶ κύκλον ἑπταμήκη δίδαξε νηστεύειν, Diod. X 6, 4 (Exc. Const. ed. Boissevain IV 293, 32): καικυκλονέπ Pap. 11 οἱ δ' ἄρ' οὐχ ὑπήκουσαν Niebuhr: οἱ τάδ' οὐδ' ὑπήκουσαν Diod.; post ἐμπνεόντων, εἶπεν, οἱ δ' ὑπήκουσαν Hunt 12 οὕτερος δαίμων suppl. Hunt ex Sch. Pind. Pyth. III. 13 παῖς Βαθύκληιος suppl. Diels 14 ἐξ<ελὼν πήρης> suppl. Pfeiffer 15 τοῦ<το τοὔκπωμα> con. Pfeiffer 16 σο<φῶν ὀνήϊστος> suppl. Hunt 17 ἀριστῆιον suppl. Hunt 18 ἔτυψε δὲ suppl. Pfeiffer τοὔδα<φος πρέσβυς> suppl. Pfeiffer 19 καὶ τ>ὴν suppl. Hunt καταψήχων suppl. Pfeiffer 20 οὐκ ἔγωγ' ἄξω suppl. Diels 21 τοκεῶνος con. Diels λό<γους ἀτιμάζεις> con. Diels

aveva scoperta il frigio Euforbo, il primo dei mortali che disegnò poligoni e triangoli, e ⟨costruí⟩ il cerchio, e insegnò ad astenersi dalle carni degli esseri animati. Ma essi non l'ascoltarono: non certo tutti; non l'ascoltarono quelli cui ⟨il cattivo demone⟩ possedeva. A lui dunque disse ⟨il figlio di Baticle⟩, dalla ⟨bisaccia traendo⟩ la tazza d'oro: « Mio padre mi comandò di dare ⟨questa tazza⟩ a chi di voi sette sapienti ⟨è il piú sapiente⟩, e io la dò a te, ⟨premio alla virtú⟩ ». ⟨E il vecchio⟩ col bastoncino ⟨batté⟩ il suolo, e, con l'altra mano ⟨accarezzandosi⟩ la barba, disse: « ⟨Non io avrò⟩ il dono; ma se tu non vuoi ⟨dispregiare⟩ le parole ⟨di tuo padre⟩, Biante... ».

4. Prima che la Jonia fosse distrutta, un buon consiglio diede anche Talete, d'antica origine fenicia. Egli ammoní gli Ioni a istituire un unico consiglio, in Teo, ché Teo è nel mezzo della Ionia; e che le altre città, pur continuando a essere abitate come prima, fossero considerate come démi.

Cfr. I 146. Con essi (con gli Ioni) sono mescolati Minii di Orcomeno e Cadmèi.

5. La guerra (*tra Aliatte e Ciassare*) continuava con esito incerto, quando, nel sesto anno, accadde che,

---

5, 3. **τὴν δὲ μεταλλαγὴν... μεταβολή**: si disputò tra gli studiosi quale sia l'eclissi predetta da Talete, se quella del 610 o quella del 597 o quella del 585. Ora è, si può dire, opinione comune, che la datazione antica (585) sia accettabile. Le obiezioni mosse a tale datazione furono dovute soprattutto a una errata datazione del regno di Ciassare. Quanto al modo della predizione di Talete, in sostanza c'è accordo tra gli studiosi, che, pur escludendo che Talete si sia potuto servire di calcoli matematici, impossibili prima di Eudosso e d'Aristarco, non contestano la validità della notizia di Erodoto. Talete avrebbe calcolato nel modo appreso, direttamente o indirettamente, dai Caldei, i quali avevano osservato che la eclissi ritorna dopo un periodo di 223 lunazioni. Che se non era possibile ai Caldei e a Talete conoscere in qual parte della terra l'eclissi sarebbe stata visibile, ciò dava bensí incertezza alle previsioni, ma non impediva che esse fossero fatte, e spesso s'avverassero. Talete del resto, s'osserva, non precisò il giorno, ma indicò soltanto l'anno entro il quale l'eclissi sarebbe avvenuta.

5 Ἴωσι προηγόρευσε ἔσεσθαι, οὖρον προθέμενος ἐνιαυτὸν τοῦτον, ἐν τῶι δὴ καὶ ἐγένετο ἡ μεταβολή.

CLEM. Strom. I 65 (II 41 St.) Θαλῆν δὲ Εὔδημος [fr. 94 Sp. cfr. 21 B 19] ἐν ταῖς Ἀστρολογικαῖς ἱστορίαις τὴν γενομένην ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου προειπεῖν φησι, καθ' οὓς
10 χρόνους συνῆψαν μάχην πρὸς ἀλλήλους Μῆδοί τε καὶ Λυδοὶ βασιλεύοντος Κυαξάρους μὲν τοῦ Ἀστυάγους πατρὸς Μήδων, Ἀλυάττου δὲ τοῦ Κροίσου Λυδῶν . . . εἰσὶ δὲ οἱ χρόνοι ἀμφὶ τὴν ν̅ ὀλυμπιάδα [580-77].

TATIAN. 41 περὶ τῆς τῶν ἑπτὰ σοφῶν ἡλικίας ἀναγρά-
15 ψομεν· τοῦ γὰρ πρεσβυτάτου τῶν προειρημένων Θάλητος γενομένου περὶ τὴν πεντηκοστὴν ὀλυμπιάδα. . .

EUSEB. Chron. a) SYNC. Θ. Μιλήσιος ἔκλειψιν ἡλίου σύμπασαν προεῖπεν. Arm. Ol. 49, 2 [583]. b) Ol. 50 [580-77] CYRILL. c. Iul. I p. 13 E. c) HIERON.
20 solis facta defectio, cum futuram eam Thales ante dixisset . . . Alyattes et Astyages dimicaverunt a. Abr. 1432 [585 a. Chr.].

CIC. de div. I 49, 112 primus defectionem solis, quae Astyage regnante facta est, praedixisse fertur.

25 PLIN. N. H. II 53 apud Graecos autem investigavit [sc. defectus rationem] primus omnium Thales Milesius olympiadis XLVIII anno quarto [585-4 a. Chr.] praedicto solis defectu qui Alyatte rege factus est, urbis conditae CLXX.

6. HEROD. I 75 ὡς δὲ ἀπίκετο ἐπὶ τὸν Ἅλυν ποταμὸν ὁ Κροῖσος, τὸ ἐνθεῦτεν, ὡς μὲν ἐγὼ λέγω, κατὰ τὰς ἐούσας γεφύρας διεβίβασε τὸν στρατόν, ὡς δὲ ὁ πολλὸς λόγος Ἑλλήνων, Θαλῆς οἱ ὁ Μιλήσιος διεβίβασε. ἀπορέοντος γὰρ
5 Κροίσου, ὅκως οἱ διαβήσεται τὸν ποταμὸν ὁ στρατός . . ., λέγεται παρεόντα τὸν Θαλῆν ἐν τῶι στρατοπέδωι ποιῆσαι αὐτῶι τὸν ποταμὸν ἐξ ἀριστερῆς χειρὸς ῥέοντα τοῦ στρατοῦ καὶ ἐκ δεξιῆς ῥέειν, ποιῆσαι δὲ ὧδε· ἄνωθεν τοῦ στρατοπέδου ἀρξάμενον διώρυχα βαθέαν ὀρύσσειν ἄγοντα μηνοειδέα, ὅκως
10 ἂν τὸ στρατόπεδον ἱδρυμένον κατὰ νώτου λάβοι, ταύτηι κατὰ τὴν διώρυχα ἐκτραπόμενος ἐκ τῶν ἀρχαίων ῥεέθρων, καὶ αὖτις παραμειβόμενος τὸ στρατόπεδον ἐς τὰ ἀρχαῖα ἐσβάλλοι. ὥστε ἐπείτε καὶ ἐσχίσθη τάχιστα ὁ ποταμός, ἀμφοτέρηι διαβατὸς ἐγένετο.

venuti a battaglia, d'improvviso il giorno si mutò in notte. Questa trasformazione del giorno l'aveva preannunciata agli Ioni Talete di Mileto, dando come termine l'anno in cui appunto avvenne.

Eudemo nella *Storia dell'astronomia* dice che Talete predisse l'eclissi del sole avvenuta nel tempo in cui combatterono tra di loro i Medi e i Lidi, regnando sui Medi Ciassare, padre di Astiage, e sui Lidi Aliatte, padre di Creso... Questo tempo s'aggira intorno alla cinquantesima olimpiade.

Diremo dell'età dei sette sapienti: essendo vissuto il piú vecchio di loro, Talete, intorno alla cinquantesima Olimpiade...

Talete di Mileto predisse l'eclissi totale del sole.

Ci fu un'eclissi solare, che Talete aveva predetta... Aliatte e Astiage combatterono nell'anno di Abramo 1432.

Si dice che per primo abbia predetto un'eclissi, quella avvenuta durante il regno d'Astiage.

Primo tra i Greci a ricercare le cause delle eclissi fu Talete di Mileto, che predisse l'eclissi solare avvenuta durante il regno di Astiage, nell'anno quarto della quarantottesima olimpiade, centosettantesimo dalla fondazione dell'urbe.

6. Come giunse al fiume Alys, Creso di lí fece passare l'esercito per i ponti esistenti: cosí io credo. Ma è fama diffusa tra i Greci che sia stato Talete a far passare l'esercito. Si dice infatti che Creso non sapeva come far attraversare il fiume all'esercito... e che Talete, che si trovava nel campo, fece che il fiume, che scorreva allora alla sinistra dell'esercito, scorresse anche alla destra. In questo modo. Fece scavare, cominciando a monte dell'accampamento, un canale profondo di forma semicircolare, in modo che lambisse il campo da tergo, e in quel canale riversò parte delle acque, deviandole dal corso antico, in modo che, dopo aver sorpassato l'accampamento, rientrassero nell'antico letto: per tal modo, come il fiume fu diviso in due parti, divenne guadabile dall'una e dall'altra parte.

7. EUSEB. Chron. a) CYRILL. c. Iul. I p. 12 τριακοστῆι πέμπτηι ὀλυμπιάδι [640-37] Θ. Μιλήσιος πρῶτος φυσικὸς φιλόσοφος γενέσθαι λέγεται, παρατείνασθαι δὲ τὴν ζωὴν αὐτοῦ φασιν ἕως πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλ. [548-5];
5 b) HIERON. Ol. 35, 1 [640] (Armen. Ol. 35, 2 [639]) Th. Milesius Examyis filius primus physicus philosophus agnoscitur, quem aiunt vixisse usque ad LVIII olympiadem.

ABULFARAGIUS p. 33 Pococke: tradit Cyrillus in
10 libro suo quo respondet Iuliano ... fuisse Thaletem ante initium regni Nebuchadnesaris XXVIII annis. dicit autem Porphyrius floruisse Thaletem post Nebuchadnesarem CXXIII annis. Cfr. HIERON. ed. Helm II 275.

8. Ἐκλογὴ Ἱστοριῶν Parisina [Cramer An. Par. II 263] sub reg. Hiskias a. 6 [Ol. 10. 740] κατὰ τούτους τοὺς χρόνους Θ. Μιλήσιος ἐν Τενέδωι ἀπέθανε καὶ Σίβυλλα Ἐρυθραία ἐγνωρίζετο.
5 Chron. pasch. 214, 20 Bekk. sub Hiskias a. 5 [ol. 10, 3. 738] τούτωι τῶι ἔτει Θ. ὁ Μιλήσιος φιλόσοφος ἐν Τενέδωι ἀπέθανεν.

PLUT. Sol. 12 ὅμοιον δέ τι καὶ Θαλῆν εἰκάσαι λέγουσι· κελεῦσαι γὰρ αὐτὸν ἔν τινι τόπωι τῆς Μιλησίας φαύλωι καὶ
10 παρορωμένωι τελευτήσαντα θεῖναι, προειπὼν ὡς ἀγορά ποτε τοῦτο Μιλησίων ἔσται τὸ χωρίον.

7, 11. *dicit autem... annis*: la data di nascita dichiarata da Eusebio è quella stessa di Apollodoro, cosí come la data di Apollodoro era stata tramandata: e medesima è anche la data della morte, se si accolgono gli emendamenti proposti dal Diels o dal Jacoby al passo di Diogene. In sostanza la tradizione è costante, ed è appunto quella che si trova anche in Diogene Laerzio. Discorda dalla tradizione soltanto il dato di Porfirio, riportato da Abulfaradsch. Abulfaradsch, dicendo che, secondo Cirillo, Talete nacque ventotto anni prima dell'inizio del regno di Nebucadnessar, mostra di porre l'inizio di questo regno nell'olimpiade quarantaduesima, cioè negli anni 612-609. Porfirio invece farebbe vivere Talete 123 anni dopo il 612-609; il che pare impossibile. È quindi da pensare

7. Si dice che Talete di Mileto, il primo filosofo fisico, sia nato nella trentacinquesima olimpiade e sia vissuto fino alla cinquantottesima olimpiade.

Fiorisce Talete di Mileto, figlio di Essamia, primo filosofo fisico: dicono che sia vissuto fino alla cinquantottesima olimpiade.

Cirillo, nel libro in cui risponde a Giuliano, tramanda... che Talete visse ventotto anni prima dell'inizio del regno di Nebucadnessar. Porfirio invece dice che fiorí centoventitre anni dopo Nebucadnessar.

8. In questo tempo morí in Tenedo Talete di Mileto, e viveva la Sibilla Eritrea.

In questo anno morí in Tenedo Talete, filosofo di Mileto.

Qualche cosa di simile dicono che abbia congetturato anche Talete, il quale comandò d'essere sepolto, dopo la morte, in un luogo trascurato e di poco prezzo del territorio di Mileto, predicendo che quel luogo sarebbe un giorno la piazza di Mileto...

---

che Abulfaradsch o mal leggesse o mal riferisse il dato di Porfirio. L'ipotesi del Röper (riportata dal Diels in *Poët. Philos. Fragm.*, Berlin 1901, p. 13 sgg.) è che Abulfaradsch confondesse Nebucadnessar con Nabonassar: se cosí fosse, Porfirio, ponendo l'ἀκμή o la nascita di Talete 123 anni dopo l'inizio del regno di Nabonassar (747), la metterebbe nel 624 (747 — 133 = 624). Ma l'antitesi, in cui Abulfaradasch mette Porfirio e Cirillo, fa pensare che egli, nel riportare i dati riguardanti Talete, prendesse un medesimo punto di riferimento, il quale non può essere che l'inizio del regno di Nebucadnessar. Piú probabile è quindi l'ipotesi del Diels, per cui si dovrebbe correggere in 23 il 123: Porfirio porrebbe l'ἀκμή di Talete, non 123 ma 23 anni dopo l'inizio del regno di Nebucadnessar, e cioè nel 589/6 (612/9 — 23 = 589/586).

8, 8. ὅμοιον δὲ... λέγουσι: la profezia, simile a quella di Talete, cui qui allude Plutarco, è quella di Epimenide, che, trovandosi in Atene, disse, a proposito di Munichia, che i cittadini, se avessero potuto sapere quanti mali Munichia avrebbe causati, l'avrebbero divorata coi loro denti.

9. PLATO Theaet. 174 A ὥσπερ καὶ Θαλῆν ἀστρονομοῦντα, ὦ Θεόδωρε, καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾶιττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῶι προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ'
5 ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν.

10. ARISTOT. Pol. A 11, 1259 a 6 πάντα γὰρ ὠφέλιμα ταῦτ' ἐστὶ τοῖς τιμῶσι τὴν χρηματιστικήν, οἷον καὶ τὸ Θαλέω τοῦ Μιλησίου. τοῦτο γάρ ἐστι κατανόημά τι χρηματιστικόν· ἀλλ' ἐκείνωι μὲν διὰ τὴν σοφίαν προσάπτουσι,
5 τυγχάνει δὲ καθόλου τι ὄν. ὀνειδιζόντων γὰρ αὐτῶι διὰ τὴν πενίαν ὡς ἀνωφελοῦς τῆς φιλοσοφίας οὔσης, κατανοήσαντά φασιν αὐτὸν ἐλαιῶν φορὰν ἐσομένην ἐκ τῆς ἀστρολογίας, ἔτι χειμῶνος ὄντος εὐπορήσαντα χρημάτων ὀλίγων ἀρραβῶνας διαδοῦναι τῶν ἐλαιουργείων τῶν τ' ἐν Μιλήτωι καὶ Χίωι
10 πάντων, ὀλίγου μισθωσάμενον ἅτ' οὐδενὸς ἐπιβάλλοντος. ἐπειδὴ δ' ὁ καιρὸς ἧκε, πολλῶν ζητουμένων ἅμα καὶ ἐξαίφνης, ἐκμισθοῦντα ὃν τρόπον ἠβούλετο, πολλὰ χρήματα συλλέξαντα ἐπιδεῖξαι, ὅτι ῥάιδιόν ἐστι πλουτεῖν τοῖς φιλοσόφοις, ἂν βούλωνται, ἀλλ' οὐ τοῦτ' ἔστι περὶ ὃ σπουδάζουσιν.
15 Cf. CIC. div. I 49, 111.

11. PROCL. in Eucl. 65, 3 Friedl. [Eudemos Γεωμετρικὴ ἱστορία fr. 133 Wehrli] ὥσπερ οὖν παρὰ τοῖς Φοίνιξιν διὰ τὰς ἐμπορείας καὶ τὰ συναλλάγματα τὴν ἀρχὴν ἔλαβεν ἡ τῶν ἀριθμῶν ἀκριβὴς γνῶσις, οὕτω δὴ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις
5 ἡ γεωμετρία διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν εὕρηται. Θ. δὲ πρῶτον εἰς Αἴγυπτον ἐλθὼν μετήγαγεν εἰς τὴν Ἑλλάδα τὴν θεωρίαν ταύτην καὶ πολλὰ μὲν αὐτὸς εὗρεν, πολλῶν δὲ τὰς ἀρχὰς τοῖς μετ' αὐτὸν ὑφηγήσατο τοῖς μὲν καθολικώτερον ἐπιβάλλων, τοῖς δὲ αἰσθητικώτερον.

9,5 ἔμπροσθεν BT: ὄπισθεν W, Iambl.

10, 14. ἀλλ' οὐ... σπουδάζουσιν: può essere, come fu detto, che il fatto narrato risponda in qualche modo a verità, che cioè Talete avesse concluso un buon affare, e che poi il racconto abbia subito la trasformazione di cui è traccia in Aristotele, secondo cui Talete s'arricchí solo per mostrare

9. Cosí, o Teodoro, si dice che una graziosa e bella servetta tracia abbia schernito Talete, che, mentre guardava in alto per studiare gli astri, era caduto in un pozzo; gli diceva che lui, mentre voleva conoscere le cose che stanno nel cielo, non s'accorgeva di ciò ch'era davanti ai suoi piedi.

10. Tutte queste cose son utili, per chi apprezza l'arte d'acquistare ricchezze: cosí anche quello che fece Talete di Mileto; perché la sua fu una trovata per far denaro. A lui l'attribuiscono come prova della sua sapienza, ma ha un valore universale. Dicono dunque che, poiché per la sua povertà gli movevano rimprovero che la sua filosofia era inutile, lui, avendo capito dall'osservazione degli astri che il raccolto delle ulive sarebbe stato abbondante, ancor durante l'inverno prese in affitto, con quel poco denaro che aveva, tutti gli oleifici di Mileto e di Chio, a buon prezzo perché non c'era alcuno che offrisse di piú. Venuto il momento, molti insieme e d'improvviso ebbero bisogno degli oleifici: e lui, affittandoli al prezzo che voleva, guadagnò molto denaro e mostrò che i filosofi, se vogliono, possono arricchirsi facilmente, ma che non di questo si curano.

11. Come tra i Fenici, per i traffici e gli affari, ebbe origine la conoscenza esatta dei numeri, cosí, per la ragione che ho detta, ebbe origine in Egitto la geometria. Fu Talete colui che, andato in Egitto, ne riportò in Grecia questo studio; e molte scoperte fece lui stesso, di molte ricerche suggerí i princípi a quelli che vennero poi, alcune cose studiando piú in astratto, altre piú in concreto.

---

quanto possa la sapienza; ma piú probabile è che il fatto sia tutto inventato. A quel Talete cui si attribuiva la predizione d'un'eclissi, si poteva ben far predire anche un buon raccolto.

11, 8. τοῖς μὲν... αἰσθητικώτερον: è probabile che la notizia di Proclo venga da Eudemo: essa comunque s'accorda con l'altra di Eudemo, che Talete fu il primo astronomo scienziato. La grande lode che Eudemo faceva a Talete era questa, che Talete aveva studiato astronomia e geometria,

10 PLUT. Sol. 2 καὶ Θαλῆν δέ φασιν ἐμπορίαι χρήσασθαι καὶ Ἱπποκράτην τὸν μαθηματικόν, καὶ Πλάτωνι τῆς ἀποδημίας ἐφόδιον ἐλαίου τινὸς ἐν Αἰγύπτωι διάθεσιν γενέσθαι. — de Is. et Osir. 34 οἴονται δὲ καὶ Ὅμηρον ὥσπερ Θαλῆ μαθόντα παρ' Αἰγυπτίων ὕδωρ ἀρχὴν ἁπάντων καὶ 15 γένεσιν τίθεσθαι.

IOSEPH. c. Ap. I 2 ἀλλὰ μὴν καὶ τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων τε καὶ θείων πρώτους παρ' Ἕλλησι φιλοσοφήσαντας οἷον Φερεκύδην τε τὸν Σύριον [c. 7] καὶ Πυθαγόραν καὶ Θάλητα πάντες συμφώνως ὁμολογοῦσιν Αἰγυπτίων καὶ Χαλ- 20 δαίων γενομένους μαθητὰς ὀλίγα συγγράψαι καὶ ταῦτα τοῖς Ἕλλησιν εἶναι δοκεῖ πάντων ἀρχαιότατα καὶ μόλις αὐτὰ πιστεύουσιν ὑπ' ἐκείνων γεγράφθαι.

AËT. I 3, 1 [Dox. 276] φιλοσοφήσας ἐν Αἰγύπτωι ἦλθεν εἰς Μίλητον πρεσβύτερος.

25 IAMBL. V. Pythag. 12 προετρέψατο εἰς Αἴγυπτον διαπλεῦσαι καὶ τοῖς ἐν Μέμφιδι καὶ Διοσπόλει μάλιστα συμβαλεῖν ἱερεῦσι· παρὰ γὰρ ἐκείνων καὶ ἑαυτὸν ἐφωδιάσθαι ταῦτα, δι' ἃ σοφὸς παρὰ τοῖς πολλοῖς νομίζεται.

HERODOT. II 109 δοκέει δέ μοι ἐνθεῦτεν γεωμετρίη 30 εὑρηθεῖσα ἐς τὴν Ἑλλάδα ἐπανελθεῖν.

11a. HIMER. 30 Cod. Neap. [Colonna XXVIII 2] ᾖιδε μὲν Ὀλυμπίασι τὴν Ἱέρωνος δόξαν πρὸς λύραν ὁ Πίνδαρος· ᾖιδε δὲ Ἀνακρέων τὴν Πολυκράτους τύχην Σαμίων τῆι θεῶι πεμπόντων ἱερά· καὶ Ἀλκαῖος ἐν ὠιδαῖς εἶχε 5 Θαλῆν, ὅτε καὶ Λέσβος πανήγυριν . . .

DOTTRINA

12. ARISTOT. Metaph. A 3, 983 b 6 τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ

11, 26 Μέμφει F

11a, 4 πεμπόντων Elter: πέμπουσαν Neap. ἤχει Schenkl: ᾖιδε Diels: ἦγε Elter

Dicono che abbiano esercitato la mercatura anche Talete e il matematico Ippocrate, e che Platone abbia ricavato i mezzi per un viaggio dalla vendita di olio in Egitto.

Credono che, come Talete, cosí anche Omero ponesse l'acqua come principio e genesi di tutte le cose per averlo appreso dagli Egizi.

Tutti concordemente ammettono che anche quelli che furono i primi tra i Greci a studiare le cose celesti e le cose divine, come Ferecide di Siro e Pitagora e Talete, furono scolari degli Egizi e dei Caldei, e scrissero poche cose; e questi scritti i Greci li giudicano i piú antichi, e neanche ben credono che li abbiano scritti loro.

Filosofò in Egitto e venne a Mileto già vecchio.

Talete consigliò a Pitagora di andare in Egitto, e di stare piú che potesse coi sacerdoti di Menfi e di Diospoli: ché da quelli lui aveva appreso le conoscenze per cui era considerato sapiente dai piú.

Io credo che lí (in Egitto) sia stata inventata la geometria, e che di lí sia venuta in Grecia.

11a. Pindaro cantava nelle Olimpiadi, in carmi lirici, la gloria di Gerone; Anacreonte cantava la fortuna di Policrate, mentre i Samii mandavano sacrifici alla dea; e Alceo faceva risonare nelle sue odi il nome di Talete, quando anche Lesbo una riunione...

DOTTRINA

12. La maggior parte dei primi filosofi credette che princípi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale. Perché quello onde sono costituite tutte le

---

mosso dall'amore del conoscere piuttosto che da interessi pratici. È la lode che ben doveva tributare lo scolaro d'Aristotele, erede della grande tradizione greca. Le scoperte attribuite a Talete da Eudemo sono riportate nel fr. 20.

12, 1. τῶν δή... τιμιώτατόν ἐστιν: per la discussione del frammento, fondamentale, cfr. l'introduzione.

ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς
5 μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης,
τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων,
καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι,
ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωιζομένης... δεῖν γὰρ εἶναί
τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς, ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα
10 σωιζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς
τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς
μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν
(διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνετο εἶναι), λαβὼν ἴσως
τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν
15 οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτωι
ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων), διά
τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων
τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν· τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴ τῆς
φύσεώς ἐστι τοῖς ὑγροῖς. εἰσὶ δέ τινες οἳ καὶ τοὺς παμπα-
20 λαίους καὶ πολὺ πρὸ τῆς νῦν γενέσεως καὶ πρώτους θεολο-
γήσαντας οὕτως οἴονται περὶ τῆς φύσεως ὑπολαβεῖν. Ὠκεα-
νόν τε γὰρ καὶ Τηθὺν ἐποίησαν τῆς γενέσεως πατέρας [Hom.
Ξ 201] καὶ τὸν ὅρκον τῶν θεῶν ὕδωρ, τὴν καλουμένην ὑπ'
αὐτῶν Στύγα τῶν ποιητῶν [O 37 et al.]· τιμιώτατον μὲν
25 γὰρ τὸ πρεσβύτατον, ὅρκος δὲ τὸ τιμιώτατόν ἐστιν.

12a. — Phys. A 5, 188 b 26 μέχρι μὲν οὖν τούτου σχεδὸν
συνηκολουθήκασι καὶ τῶν ἄλλων οἱ πλεῖστοι, καθάπερ
εἴπομεν πρότερον· πάντες γὰρ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ὑπ'
αὐτῶν καλουμένας ἀρχάς, καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες, ὅμως
5 τἀναντία λέγουσιν... οἱ μὲν γὰρ θερμὸν καὶ ψυχρόν, οἱ
δ' ὑγρὸν καὶ ξηρόν, ἕτεροι δὲ περιττὸν καὶ ἄρτιον, οἱ δὲ
νεῖκος καὶ φιλίαν αἰτίας τίθενται τῆς γενέσεως.

12, 8 δεῖν con. Wirth: δεῖ codd. **18** ἀρχὴν τ. φύσ. εἶναι A b
19 παλαιοὺς A

12a, 1. μέχρι μὲν... γενέσεως: il frammento manca nei *Vorsokratiker*: e, ovviamente, non è certo che il «tutti» di Aristotele includa Talete. Ma se si pensa che nella piú limpida proposizione di Talete la terra e l'acqua sono poste in antitesi, e che l'antitesi di caldo e freddo, secco e umido, anzi d'aria

cose, quello da cui le cose nascono e in cui si dissolvono, e che dunque è primo ed ultimo, quello insomma che per la sostanza perdura se pur muta d'affezioni, quello essi dissero che è principio ed elemento delle cose che sono; e perciò credettero che nulla nascesse e nulla perisse, perché quell'elemento e principio sempre perdura... Deve esserci, essi pensarono, un elemento sempre perdurante, o anche piú elementi, da cui nascono le cose caduche. Non si trovarono invece d'accordo sul numero e sulla forma di questo o di questi princípi, e Talete, l'iniziatore di tale filosofia, disse che quest'elemento è l'acqua: per ciò appunto diceva anche che la terra è sopra l'acqua. Tale ipotesi gli fu forse suggerita dal fatto che vedeva essere umido il nutrimento, e che dall'umido nasce e d'esso vive il caldo stesso: ché principio di tutte le cose è appunto quello onde le cose traggono nascimento. Di lí dunque indusse forse la sua ipotesi e dal fatto che sono umidi i semi di tutte le cose; e l'acqua è, per natura, principio di ciò che è umido. Alcuni però credono che abbiano cosí pensato sulla natura anche gli antichissimi, vissuti assai prima della presente generazione, quelli che per primi teologizzarono: fecero infatti di Oceano e di Teti gli iniziatori della generazione, e il giuramento degli dèi fecero che fosse in nome dell'acqua, da essi poeti chiamata Stige: massimamente venerando è infatti ciò ch'è piú antico, e il giuramento è massimamente venerando.

12a. Fino a questo punto dunque anche gli altri sono, per la gran parte, d'accordo, come abbiamo già detto: tutti pongono i contrari, se pur irrazionalmente, come elementi, o, secondo che essi li chiamano, come princípi... Gli uni infatti pongono come cause della generazione il caldo e il freddo, altri l'umido e il secco, altri il dispari e il pari, altri la contesa e l'amicizia.

---

e fuoco, terra e acqua, sarà ripresa da Anassimandro e da Anassimene, anzi da tutti o quasi tutti i Presocratici, viene in mente che proprio nell'antitesi stesse, per il medesimo Talete, il centro della filosofia, e che Aristotele l'avvertisse, anche se altrove, discutendo altri problemi, egli pose l'accento sulla proposizione che l'acqua è principio delle cose che sono.

13. SIMPL. Phys. 23, 21 [Theophr. Phys. Opin. fr. 1. Dox. 475, 1] τῶν δὲ μίαν καὶ κινουμένην λεγόντων τὴν ἀρχήν, οὓς καὶ φυσικοὺς ἰδίως καλεῖ [Aristoteles], οἱ μὲν πεπερασμένην αὐτήν φασιν, ὥσπερ Θ. μὲν Ἐξαμύου Μιλήσιος
5 καὶ Ἵππων, ὃς δοκεῖ καὶ ἄθεος γεγονέναι, ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες· καὶ γὰρ τὸ θερμὸν τῶι ὑγρῶι ζῆι καὶ τὰ νεκρούμενα ξηραίνεται καὶ τὰ σπέρματα πάντων ὑγρὰ καὶ ἡ τροφὴ πᾶσα χυλώδης. ἐξ οὗ δέ ἐστιν ἕκαστα, τούτωι καὶ
10 τρέφεσθαι πέφυκε· τὸ δὲ ὕδωρ ἀρχὴ τῆς ὑγρᾶς φύσεώς ἐστι καὶ συνεκτικὸν πάντων· διὸ πάντων ἀρχὴν ὑπέλαβον εἶναι τὸ ὕδωρ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφήναντο κεῖσθαι.
— — 458, 23 οἱ μὲν ἕν τι στοιχεῖον ὑποτιθέντες τοῦτο ἄπειρον ἔλεγον τῶι μεγέθει, ὥσπερ Θ. μὲν ὕδωρ.
15 SERV. ad Aen. XI 186 (II 497, 31) apud varias gentes diversa fuerunt genera sepulturae; inde est quod alii obruuntur, alii exuruntur . . . Thales vero, qui confirmat omnia ex umore creari, dicit obruenda corpora, ut possint in umorem resolvi.

13, 2. τῶν δὲ... κεῖσθαι: in due punti la testimonianza di Simplicio si distacca da quella di Aristotele: dove Simplicio dice che Talete fu uno di quelli che pensarono limitato il principio, e dove Simplicio accosta Ippone a Talete. Nel primo punto Simplicio definisce, piú che non testimoni, e definisce in base a un ragionamento: se Talete disse che principio è l'acqua, essendo l'acqua definita, Talete dovette pensare definito il principio. Simplicio non usa, è vero, il termine di definito, ma di limitato: sennonché è evidente che non intende limitato per la quantità, ché lui stesso poi afferma che l'acqua di Talete era infinita per la quantità. La proposizione è inaccettabile, ché presuppone che Talete si sia posto un problema, che non si pose mai, il problema se il principio deva essere definito o indefinito. Nel secondo punto, dissi, Simplicio accosta Ippone a Talete; e a Talete e a Ippone insieme attribuisce un ragionamento induttivo di tal modo: le cose si nutrono di cibo umido; dunque l'umido è la loro sostanza; dunque l'acqua è principio. Questo medesimo ragionamento Aristotele attribuisce a Talete, ma ammettendo che lo attribuisce per congettura. Quella di Simplicio dunque è testimonianza errata: forse il ragionamento è soltanto di Ippone. Cfr. anche Zeller,

13. Tra quelli che dicono che il principio è uno e mosso, e che Aristotele chiama propriamente fisici, gli uni dicono che esso è limitato: cosí Talete di Essamia, di Mileto, e Ippone, quello che sembra essere stato ateo, dicevano che l'acqua è il principio, indotti a questo da ciò che loro appariva secondo la percezione: il caldo, infatti, vive dell'umido, e le cose che incadaveriscono si disseccano, e umidi sono i semi di tutte le cose, e ogni nutrimento è succoso: ora le cose si nutrono di ciò di cui anche sono costituite, e di ciò che ha natura umida principio è l'acqua, che tiene connesse tutte le cose. Pensarono, dunque, per questo, che l'acqua fosse principio di tutte le cose, e dissero che la terra sta sopra l'acqua.

Alcuni, che ponevano un unico elemento, lo dicevano infinito per grandezza: cosí Talete diceva dell'acqua...

Vari modi di sepoltura hanno avuto le varie genti: cosí alcuni vengono seppelliti, altri bruciati... Talete, per cui tutte le cose nascono dall'umido, dice che i corpi devono essere seppelliti, perché possano dissolversi in umidità.

---

op. cit., p. 111; Burnet, *Early Greek Philosophy* (qui citato nella traduzione francese di Reymond, che porta il titolo *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris 1919, p. 45); Kirk e Raven, op. cit., p. 90. — **13. οἱ μὲν... ὕδωρ:** anche qui Simplicio non testimonia, ma induce: se la generazione è infinita, e l'acqua è il principio della generazione, l'acqua deve essere infinita. Ma Talete non si propose il problema; Aristotele almeno non lo testimonia: e Simplicio non conosceva se non la testimonianza aristotelica, o le induzioni che altri trasse da quella testimonianza. In realtà noi di Talete non sappiamo se giudicasse illimitata o limitata l'acqua. — **17.** *Thales... resolvi*: quello che Servio scrive è ancor meno attendibile, se è possibile, delle induzioni di Simplicio. In realtà Servio (o la fonte di Servio) deve aver ragionato in questo modo: se tutto, per Talete, nasce dall'umido e ritorna nell'umido, anche i corpi devono risolversi in umidità. Ma poiché pare a Servio, o alla sua fonte, che ci sia almeno una cosa che non si trasforma o ritrasforma in umidità, il fuoco, Talete dovrebbe aver creduto inopportuno, anzi profanazione del principio primo, l'uso di bruciare i corpi. L'induzione è trasformata in testimonianza.

13a. AËT. I 17, 1 (D. 315) Θ. καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ κράσεις εἶναι τὰς τῶν στοιχείων μίξεις κατ' ἀλλοίωσιν.

13b. — II 1, 2 (D. 327) Θ. καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ ἕνα τὸν κόσμον.

13c. — II 12, 1 (D. 340) Θ., Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μεμερίσθαι τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σφαῖραν εἰς κύκλους πέντε, οὕστινας προσαγορεύουσι ζώνας. καλεῖται δ' αὐτῶν ὁ μὲν ἀρκτικὸς καὶ ἀειφανής, ὁ δὲ θερινὸς τροπικός,
5 ὁ δὲ ἰσημερινός, ὁ δὲ χειμερινὸς τροπικός, ὁ δὲ ἀνταρκτικός τε καὶ ἀφανής. λοξὸς δὲ τοῖς τρισὶ μέσοις ὁ καλούμενος ζωδιακὸς ὑποβέβληται παρεπιψαύων τῶν μέσων τριῶν. πάντας δὲ αὐτοὺς ὁ μεσημβρινὸς πρὸς ὀρθὰς ἀπὸ τῶν ἄρκτων ἐπὶ τὸ ἀντίξουν τέμνει.

13b. Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ... κόσμον: anche le due testimonianze d'Aezio sono da giudicare inattendibili. Aezio non conosceva di Talete piú che conoscesse Teofrasto, e Teofrasto non conosceva piú che conoscesse Aristotele. Si tratta, come sempre, di induzioni. La seconda induzione, io credo, è di questo modo: se Talete pensava che ogni cosa fosse trasformazione dell'acqua, l'acqua era tutto; dunque era il cosmo; e, poiché l'acqua è una, uno per lui doveva essere il cosmo. Piú difficile da intendere è l'induzione che è nella testimonianza precedente. Questo, ad ogni modo, si può dire, che la testimonianza è priva d'ogni valore. Perché, come si può parlare di elementi, quando per Talete un solo elemento esisteva, secondo i dossografi e secondo lo stesso Aezio, che parla di ἀλλοίωσις? e come si può parlare di mescolanza di elementi per trasformazione? La proposizione potrebbe avere un senso solo se per κρᾶσις s'intendesse quello che Aristotele, definendo o ricostruendo la dottrina dei Fisici antichi, chiama σύγκρισις: ma da una parte questa σύγκρισις, nella ricostruzione di Aristotele, non è mescolanza di elementi, ma unione di particelle dell'elemento primordiale; dall'altra, quella dottrina è da Teofrasto (in Simpl. *Phys.* 149, 32) attribuita ad Anassimene e non anche a Talete. Del resto, la discordanza tra Stobeo e l'epitome plutarchea, le due fonti su cui il Diels ha ricostruito Aezio, fa nascere il sospetto che il soggetto della proposizione

13a. Talete e la sua scuola dicevano che crasi sono le mescolanze degli elementi per alterazione.

13b. Talete e la sua scuola dicevano uno il cosmo.

13c. Talete e Pitagora con la sua scuola dividono la sfera dell'intero cielo in cinque cerchi, che chiamano zone. Una di queste prende il nome di artica ed è sempre visibile; un'altra è quella del tropico estivo; un'altra è quella equinoziale; un'altra quella del tropico invernale; l'ultima è quella antartica, che è sempre invisibile. Incrociando obliquamente le tre zone centrali si stende il cosiddetto zodiaco, che le tocca tutte e tre. Il meridiano invece le taglia tutte dirittamente dall'artico all'antartico.

(Θαλῆς καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ in Stobeo: οἱ ἀρχαῖοι in Plutarco) non si trovasse in Aezio.

13c, 1. Θαλῆς... τέμνει: l'unione di Talete e di Pitagora, anzi l'espressione, pur identica nell'epitome plutarchea e in Stobeo, Θαλῆς, Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ, è sospetta di per se stessa. Fu Talete, fu Pitagora, furono i Pitagorici quelli che per primi in Grecia distinsero i cerchi celesti e il meridiano e lo zodiaco? Certamente non furono primi tutti insieme. Forse il testo di Aezio era già guasto prima che l'usassero lo pseudo-Plutarco e Stobeo. E a ragione, a me pare, presta poca fede a questa testimonianza il Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*[2], p. 72, se pur per altri motivi da quello qui addotto: perché Eudemo attribuisce ad Enopide la prima descrizione precisa dello zodiaco e perché la nozione di un circolo antartico presuppone quella della sfericità della terra, che sicuramente Talete, per cui la terra galleggiava sull'acqua secondo la testimonianza di Aristotele, non ebbe, anche se a lui, e insieme agli Stoici, l'attribuisce Aezio (cfr. Heath, *Aristarchus of Samos*, Oxford 1913, p. 19). Una divisione in zone, non del cielo, ma della terra, mediante tre linee, una (passante per Gibilterra) segnata in rapporto alla linea equinoziale dell'orologio solare, le altre disegnate in rapporto al sorgere e al tramontare del sole in estate e in inverno, attribuisce ad Anassimandro lo Heidel, *Anaximander's Book* in « Proceed. of the Amer. Acad. of Arts a. Scien. » LVI (1921), p. 245, ma per un'in-

13d. — III 10, 1 (D. 376) Θαλῆς καὶ οἱ Στωικοὶ καὶ οἱ ἀπ' αὐτῶν σφαιροειδῆ τὴν γῆν.

14. ARISTOT. de caelo B 13, 294 a 28 οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι [sc. τὴν γῆν]. τοῦτον γὰρ ἀρχαιότατον παρειλήφαμεν τὸν λόγον, ὅν φασιν εἰπεῖν Θαλῆν τὸν Μιλήσιον ὡς διὰ τὸ πλωτὴν εἶναι μένουσαν ὥσπερ ξύλον ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον
5 (καὶ γὰρ τούτων ἐπ' ἀέρος μὲν οὐθὲν πέφυκε μένειν, ἀλλ' ἐφ' ὕδατος), ὥσπερ οὐ τὸν αὐτὸν λόγον ὄντα περὶ τῆς γῆς καὶ τοῦ ὕδατος τοῦ ὀχοῦντος τὴν γῆν· οὐδὲ γὰρ τὸ ὕδωρ πέφυκε μένειν μετέωρον, ἀλλ' ἐπί τινός ἐστιν.

SIMPL. de cael. 522, 14 Θαλοῦ τοῦ Μιλησίου τίθησιν
10 [δόξαν] ἐφ' ὕδατος λέγοντος ὀχεῖσθαι τὴν γῆν ὥσπερ ξύλον ἢ ἄλλο τι τῶν ἐπινήχεσθαι τῶι ὕδατι πεφυκότων. πρὸς ταύτην δὲ τὴν δόξαν ὁ Ἀριστοτέλης ἀντιλέγει μᾶλλον ἴσως ἐπικρατοῦσαν διὰ τὸ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις οὕτως ἐν μύθου σχήματι λέγεσθαι καὶ τὸν Θαλῆν ἴσως ἐκεῖθεν τὸν
15 λόγον κεκομικέναι. Cfr. PLUT. de Is. et Osir. 34 p. 364 c.

15. SENECA Nat. Quaest. III 14, p. 106, 9 Gercke Thaletis inepta sententia est. ait enim terrarum orbem aqua sustineri et vehi more navigii mobilitateque eius

---

15, 3 *eius*] deest in Φ

duzione che a me non sembra sufficientemente fondata. Per l'inattendibilità della notizia di Aezio cfr. anche Dicks, *Thales*, in « The Classical Quarterly » N. S. IX (1959), p. 300.

14, 6. ὥσπερ... ἐπί τινός ἐστιν: la critica d'Aristotele riportata nel testo, e l'altra, che l'acqua è piú leggera della terra cosí come l'aria è piú leggera dell'acqua, sicché l'acqua dovrebbe stare sopra la terra, come l'aria sta sopra l'acqua, riguardano la proposizione di Talete presa in sé, non accolta nel significato ch'essa aveva per Talete. Voglio dire che Aristotele non afferma, neanche implicitamente, che Talete dicesse che la terra sta sopra l'acqua perché ha bisogno d'un sostegno; e neanche che Talete giustificasse la sua proposizione dicendo che l'acqua è piú leggera della terra. Quei problemi

13d. Talete e gli Stoici e le loro scuole dissero che la terra è sferica.

14. Alcuni dicono che la terra sta sopra l'acqua. È un discorso antichissimo questo, e attribuito a Talete di Mileto, che la terra sta ferma perché galleggia come un legno o altra cosa siffatta (nessuna di queste può stare sull'aria, ma tutte sull'acqua stanno): come se dell'acqua che sostiene la terra non si potesse dire lo stesso che si dice della terra. Perché anche l'acqua non può stare sospesa, ma sta sopra qualche cosa.

Espone l'opinione di Talete di Mileto, il quale diceva che la terra è sostenuta dall'acqua, come un legno o qualsiasi altra delle cose che galleggiano sull'acqua. Contro questa opinione che forse ebbe piú forza perché esisteva anche, in forma di mito, presso gli Egizi (e Talete da essi forse l'accolse), parla Aristotele.

15. Sciocca è l'opinione di Talete: dice che la terra è sostenuta dall'acqua e che si muove come una nave, e che in realtà fluttua per la sua mobilità quando si dice

---

Talete non se li pose. Osservò che la terra sta sopra l'acqua, ma che egli giustificasse in qualche modo questa osservazione, o che in qualche modo volesse mostrare che, se la terra sta sopra l'acqua, doveva esserci una causa, noi non sappiamo. E lo stesso Aristotele che nella *Metafisica* fa dipendere l'affermazione di Talete, che la terra sta sopra l'acqua, dalla proposizione che l'acqua è il principio di tutte le cose, non dice né che tale connessione fosse affermata da Talete, né perché l'affermare che l'acqua è principio delle cose implichi l'affermazione che l'acqua sta sotto la terra. Insomma nella *Metafisica* troviamo due proposizioni di Talete, ma senza alcun nesso tra di loro; nel *De caelo* ritorna una delle due proposizioni, ma manca una sua giustificazione, sia esplicita che implicita. Si dovrà dunque dire che la proposizione che la terra sta sopra l'acqua contiene una osservazione, non la conclusione di un ragionamento. Ed è quell'osservazione che ha, se l'ha, valore filosofico.

15, 2. *ait enim... tremere*: la proposizione di Talete, secondo che ce la riportò Aristotele, è questa: che la terra sta sopra l'acqua. Che per Talete i terremoti fossero dovuti all'on-

fluctuare tunc cum dicitur tremere. non est ergo mirum,
5 si abundat humor ad flumina profundenda, cum mundus
in humore sit totus.

AËT. III 11, 1 (D. 377) οἱ ἀπὸ Θάλεω τὴν γῆν μέσην.

16. HEROD. II 20 τῶν ἡ ἑτέρη μὲν λέγει τοὺς ἐτησίας
ἀνέμους εἶναι αἰτίους πληθύειν τὸν ποταμὸν κωλύοντας ἐς
θάλασσαν ἐκρέειν τὸν Νεῖλον . . .
AËT. IV 1, 1 Θ. τοὺς ἐτησίας ἀνέμους οἴεται πνέοντας
5 τῆι Αἰγύπτωι ἀντιπροσώπους ἐπαίρειν τοῦ Νείλου τὸν ὄγκον
διὰ τὸ τὰς ἐκροὰς αὐτοῦ τῆι παροιδήσει τοῦ ἀντιπαρήκοντος
πελάγους ἀνακόπτεσθαι. Cfr. Dox. 384. 226 sqq.

15, 4 *est*] *esse* susp. Diels 5 *abundet* E *humor*] *humore* EZ
mundus Δ: deest in Φ

deggiare della terra sull'acqua, chi pensi quanto poco gli antichi sapevano di Talete, dovrebbe giudicare congettura, se non di Seneca, della sua fonte. L'attendibilità della notizia tuttavia è sostenuta dal Gigon, op. cit., p. 47, perché a nessuno, egli giudica, poteva venir in mente di attribuire a Talete una spiegazione del terremoto siffatta, tanto piú che chi spiega il terremoto in questo modo deve credere ch'esso colpisca insieme tutta la terra. Talete, nel sesto secolo, poteva avere, il Gigon giudica, tale falsa credenza; invece scrittori posteriori non potevano, ché, piú tardi, doveva essere ben evidente che il terremoto colpisce soltanto qualche regione. Ora a me sembra impossibile che solo dopo Talete si sia osservato che il terremoto colpisce solo una piccolissima parte della terra, non la terra tutta insieme: tanto piú sembra impossibile quando si pensi al cumulo di osservazioni che furono necessarie per poter prevedere in qualche modo, pur senza conoscerne le cause, le eclissi. Del resto, che Seneca sia male informato, mostra il fatto ch'egli crede di citare parole testuali di Talete, nel medesimo libro III, al cap. XIII, dove scrive «adiciam, ut ait Thales: valentissimum elementum est»; e nel libro VI, al cap. VI, dove scrive: «hac, inquit, unda sustinetur orbis velut aliquod grande navigium et grave his aquis, quas premit». Ora, le parole di Talete nessuno le poteva conoscere, neanche Seneca e la sua fonte; dunque, quello che Seneca scrive o è tratto, indirettamente, dall'*Astronomia Nautica*, opera spuria,

che trema. Dunque non è strano che l'umidità abbondi e formi i fiumi, quando tutto il mondo sta sull'elemento umido.

Talete e la sua scuola dicono che la terra è nel mezzo.

16. Secondo un'altra opinione cause delle piene del Nilo sono i venti etesii, che impediscono al Nilo di defluire nel mare.

Talete pensa che i venti etesii, soffiando in faccia all'Egitto, sollevino la massa del Nilo, perché le sue correnti sono respinte dal rigonfiamento del mare che si muove in direzione contraria.

---

o è tratto da qualche opera dossografica, che o s'ispira all'*Astronomia Nautica*, se l'*Astronomia Nautica* parlava dei terremoti, o attribuiva a Talete dottrine non sue, inducendole o deducendole da quelle due proposizioni di Aristotele, che sono quanto ci rimane di piú genuino su Talete, le due proposizioni, che Talete pose l'acqua come principio, e che Talete affermò che l'acqua sta sopra la terra. — **7. οἱ ἀπὸ Θάλεω... μέσην:** dal contesto, dove Aezio, dopo aver riportato l'opinione di Talete, che la terra è μέση, e l'opinione di Senofane, che la terra è πρώτη, dice che per Filolao μέσον è il fuoco, si deve credere che per Aezio la terra fosse posta, secondo Talete, nel centro dell'universo. Ma, non potendo Aezio conoscere piú d'Aristotele, deve trattarsi di induzione: se la terra (di tal modo deve essere stata l'induzione) è sopra l'acqua, Talete, che non poteva ignorare che sopra la terra è l'aria, doveva considerare la terra come intermedia tra la terra e l'acqua: anzi, non potendo non essersi posto il problema del posto preciso che la terra occupa nell'universo, doveva averla posta nel centro. Insomma la dossografia su Talete per lo piú costruisce o ricostruisce, non testimonia.

16, 1. τοὺς ἐτησίας... ἀνακόπτεσθαι: insieme con questa, attribuita a Talete da Aezio, Erodoto riferisce e confuta due altre opinioni sulle cause delle piene del Nilo. Un'opera in tre libri περὶ τῆς τοῦ Νείλου ἀναβάσεως o περὶ τοῦ Νείλου, secondo che appare dalla testimonianza dell'anonimo di Menagio e dall'indice arabo di Tolemeo, aveva scritto Aristotele: traduzione, o, meglio, compendio di tale opera aristotelica sembra che sia un'operetta latina del XIII secolo,

17. DERCYLLIDES ap. Theon. astr. 198, 14 H. Εὔδημος [fr. 145 Wehrli] ἱστορεῖ ἐν ταῖς Ἀστρολογίαις, ὅτι Οἰνοπίδης [Vors. 41] εὗρε πρῶτος τὴν τοῦ ζωιδιακοῦ λόξωσιν καὶ τὴν τοῦ μεγάλου ἐνιαυτοῦ περίστασιν, Θ. δὲ ἡλίου ἔκλειψιν
5 καὶ τὴν κατὰ τὰς τροπὰς αὐτοῦ περίοδον, ὡς οὐκ ἴση ἀεὶ συμβαίνει.

17a. AËT. II 13, 1 (D. 341) Θ. γεώδη μέν, ἔμπυρα δὲ τὰ ἄστρα.
— — 20, 9 (D. 349) Θ. γεοειδῆ τὸν ἥλιον.
— — 24, 1 (D. 353) Θ. πρῶτος ἔφη ἐκλείπειν τὸν ἥλιον
5 τῆς σελήνης αὐτὸν ὑπερχομένης κατὰ κάθετον, οὔσης φύσει γεώδους. βλέπεσθαι δὲ τοῦτο κατοπτρικῶς ὑποτιθέμενον τῶι δίσκωι.

17b. — — 27, 5 (D. 358) Θ. πρῶτος ἔφη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι τὴν σελήνην.

18. PLIN. N. H. XVIII 213 occasum matutinum Vergiliarum Hesiodus (nam huius quoque nomine exstat Astrologia [c. 4]) tradidit fieri, cum aequinoctium autumni conficeretur, Thales XXV die ab aequinoctio.
5 Cfr. Vors. 11 B 1. 2. 12 A 20.

17,3 λόξωσιν Diels: διάζωσιν cod.

intitolata appunto *Liber Aristotelis de inundatione Nili*. Or da quest'opera appare che le opinioni riferite da Erodoto sono quelle di Talete, di Eutimene e di Anassagora: di Talete sarebbe l'opinione che i venti etesii sono la causa delle piene del Nilo. Indirettamente, dunque, la testimonianza di Aezio e di Diogene è qui confermata da Erodoto e da Aristotele e forse da Ecateo, se, come pare da un frammento dove Ecateo cita Eutimene, da Ecateo Erodoto trae la notizia (cfr. Diels, *Dox. Gr.*, Berlin 1879, pp. 226-7).

17, 4. Θαλῆς δὲ... συμβαίνει: incerto è il significato del passo. Ci fu chi vide qui la testimonianza di un'errata opi-

17. Eudemo nella *Storia dell'astronomia* dice che fu Enopide colui che scoperse l'obliquità dello zodiaco e il ciclo del grande anno, e che fu invece Talete a scoprire l'eclissi del sole e che il periodo dei solstizi non è sempre uguale.

17a. Talete pensava che gli astri fossero costituiti di terra, ma infocata.

Talete diceva che il sole ha aspetto di terra.

Talete fu il primo a dire che l'eclissi del sole s'origina quando la luna, che ha la stessa natura della terra, si trova in linea retta sotto di esso. Allora la sua immagine appare nel disco per riflessione.

17b. Talete per primo disse che la luna è illuminata dal sole.

18. Esiodo (cui pure è attribuita una *Astronomia*) disse che il tramonto mattutino delle Virgilie avviene nel giorno dell'equinozio d'autunno. Talete che avviene nel venticinquesimo giorno dall'equinozio.

---

nione di Talete, per cui irregolare sarebbe stata la durata dell'anno tropico: piú probabile è, osserva il Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*[2], p. 68, che Dercillide alluda alla conoscenza, divulgata da Talete, dell'irregolarità delle stagioni. E questa irregolarità Talete poteva conoscerla, per averla appresa in Egitto: la testimonianza s'accorda con quella di Plinio sull'affermazione di Talete, valida piuttosto per l'Egitto che per la Ionia, che il tramonto mattutino delle Pleiadi avviene nel venticinquesimo giorno dall'equinozio.

17a, 1. Θαλῆς... ἄστρα: quante delle notizie di Aezio abbiano probabilità di essere vere, è difficile dire: probabile è che a Talete, del quale si ricordava o al quale si attribuiva la famosa predizione dell'eclissi, siano state attribuite osservazioni sulla illuminazione della luna per opera del sole e sulle cause delle eclissi, che furono di astronomi piú tardi: ché Anassimandro trovava ancora altrove la causa dell'eclissi della luna (cfr. Heath, *Aristarchus of Samos*, p. 28).

19. APULEIUS Flor. 18 p. 37, 10 Helm Th. Milesius ex septem illis sapientiae memoratis viris facile praecipuus (enim geometriae penes Graios primus repertor et naturae certissimus explorator et astrorum peritissimus contemplator) maximas res parvis lineis repperit: temporum ambitus, ventorum flatus, stellarum meatus, tonitruum sonora miracula, siderum obliqua curricula, solis annua reverticula; idem lunae vel nascentis incrementa vel senescentis dispendia vel delinquentis obsticula. idem sane iam proclivi senectute divinam rationem de sole commentus est, quam equidem non didici modo, verum etiam experiundo comprobavi, quoties sol magnitudine sua circulum quem permeat metiatur. id a se recens inventum Th. memoratur edocuisse Mandrolytum Prienensem, qui nova et inopinata cognitione impendio delectatus optare iussit quantam vellet mercedem sibi pro tanto documento rependi: ' satis ' inquit ' mihi fuerit mercedis ' Th. sapiens, ' si id quod a me didicisti cum proferre ad quosdam coeperis, tibi non adsciveris, sed eius inventi me potius quam alium repertorem praedicaris '.

IULIAN. Or. III 162, 2 Hertl. ἐρομένου γάρ τινος, ὑπὲρ ὧν ἔμαθεν ὁπόσον τινὰ χρὴ καταβαλεῖν μισθόν· 'ὁμολογῶν', ἔφη (Thales), 'τὸ παρ' ἡμῶν μαθεῖν τὴν ἀξίαν ἡμῖν ἐκτίσεις'.

20. PROCL. in Eucl. 157, 10 Friedl. (ex Eud.) τὸ μὲν οὖν διχοτομεῖσθαι τὸν κύκλον ὑπὸ τῆς διαμέτρου πρῶτον Θαλῆν ἐκεῖνον ἀποδεῖξαί φασιν.

19, 9 *deliquantis* cod. **14** *Mandrolytum* Crusius: *mandraytum* cod.

19, 1. *Thales Milesius... praedicaris*: leggendarie sono, non è dubbio, le notizie di Apuleio e di Giuliano.

20, 2. τὸ μὲν οὖν... ἀποδεῖξαί φασιν: la notizia di Proclo, che Talete dimostrò che il diametro divide il cerchio in due parti, è apparsa agli studiosi tanto piú strana, in quanto anche in Euclide questa proprietà del diametro non è dimostrata, ma solo enunciata. Forse Proclo usò un termine impro-

19. Talete di Mileto, di gran lunga il primo dei sette famosi sapienti (fu lui il primo scopritore della geometria tra i Greci, e accuratissimo indagatore della natura, ed espertissimo contemplatore degli astri), con piccole linee fece scoperte importantissime: il ciclo delle stagioni, e il soffiare dei venti, e il movimento delle stelle, e il miracolo sonoro dei tuoni, e gli obliqui corsi delle costellazioni, e l'annuo ritorno del sole; trovò anche l'accrescersi della luna nascente e il diminuire della luna calante e gli ostacoli della luna eclissantesi. Lui stesso, quando già declinava la sua vecchiaia, inventò un calcolo meraviglioso sul sole, che io non solo appresi, ma confermai con esperimenti, mostrando quante volte il sole misura con la sua grandezza il cerchio che percorre. Si ricorda che Talete insegnò questa sua scoperta, appena fatta, a Mandrolito di Priene, che, sommamente lieto di questa nuova e inaspettata conoscenza, chiese a Talete di dirgli quanto voleva per tale insegnamento. E il sapiente Talete, « Mi sarà mercede sufficiente — rispose, — se, quando insegnerai ad altri quello che hai imparato da me, non te l'attribuirai, ma dirai che è mia, non d'altri, questa scoperta ».

Domandandogli uno qual mercede volesse per quello che gli aveva insegnato, « Sarà — rispose, — adeguata mercede, se dirai d'aver imparato da me ».

20. Che il diametro divide il cerchio in due parti uguali, lo mostrò per primo, dicono, Talete.

---

prio. Non c'è tuttavia ragione di dubitare che la conoscenza intuitiva di questa proprietà del diametro mancasse a Talete, e che la notizia di Proclo, che si rifà a Eudemo, sia errata. Il Rey, op. cit., p. 42 sgg., osserva che questa notizia concorda con l'altra, di Panfila, probabilmente anch'essa (come crede il Tannery, *La géométrie grecque*, Paris 1887, p. 93) proveniente da Eudemo, che Talete iscrisse il triangolo rettangolo nel cerchio (o nel semicerchio). Le due proposizioni, insomma, rivelano conoscenze elementari, e fanno sistema. Quando si pensi che già intorno alla metà del quinto secolo Ippocrate di Chio indicava la via per risolvere il problema della duplicazione del cubo e quella per risolvere la quadratura delle lunule, non può stupire che Talete avesse conoscenze intuitive quali sono quelle che gli vengono attribuite, e che sono ben piú elemen-

— — 250, 20 τῶι μὲν οὖν Θαλῆι τῶι παλαιῶι πολλῶν
5 τε ἄλλων εὑρέσεως ἕνεκα καὶ τοῦδε τοῦ θεωρήματος χάρις. λέγεται γὰρ δὴ πρῶτος ἐκεῖνος ἐπιστῆσαι καὶ εἰπεῖν, ὡς ἄρα παντὸς ἰσοσκελοῦς αἱ πρὸς τῆι βάσει γωνίαι ἴσαι εἰσίν, ἀρχαϊκώτερον δὲ τὰς ἴσας ὁμοίας προσειρηκέναι.

— — 299, 1 τοῦτο τοίνυν τὸ θεώρημα δείκνυσιν, ὅτι
10 δύο εὐθειῶν ἀλλήλας τεμνουσῶν αἱ κατὰ κορυφὴν γωνίαι ἴσαι εἰσίν, εὑρημένον μέν, ὥς φησιν Εὔδημος, ὑπὸ Θαλοῦ πρώτου.

— — 352, 14 Εὔδημος δὲ ἐν ταῖς Γεωμετρικαῖς ἱστορίαις [fr. 134 Wehrli] εἰς Θαλῆν τοῦτο ἀνάγει τὸ θεώρημα·
15 τὴν γὰρ τῶν ἐν θαλάττηι πλοίων ἀπόστασιν δι' οὗ τρόπου φασὶν αὐτὸν δεικνύναι, τούτωι προσχρῆσθαί φησιν ἀναγκαῖον.

21. PLIN. N. H. XXXVI 82 mensuram altitudinis earum [scil. pyramidum] deprehendere invenit Th. Milesius umbram metiendo qua hora par esse corpori solet.

PLUT. Conv. VII sap. 2 p. 147 A τὴν βακτηρίαν
5 στήσας ἐπὶ τῶι πέρατι τῆς σκιᾶς ἣν ἡ πυραμὶς ἐποίει, γενομένων τῆι ἐπαφῆι τῆς ἀκτῖνος δυεῖν τριγώνων, ἔδειξας, ὃν

---

tari di quelle di Ippocrate. Né è legittima, io credo, l'affermazione del Burnet, op. cit., p. 45, ripresa dal Dicks, art. cit., p. 303, che tutte le testimonianze sono inattendibili, perché dovute piuttosto a induzione che a tradizione. Se questo vale per la massima parte delle notizie sulla filosofia di Talete, troppo lontane da quelle di Aristotele, non vale, a me pare, per le notizie sulle conoscenze matematiche, che, già dissi, assai probabilmente risalgono a Ippocrate di Chio, o, come suppone il Tannery, a Enopide. Del resto, l'argomento usato dal Burnet a sostenere che le testimonianze sono solo induttive, che Eudemo attribuisce la scoperta di un teorema a Talete perché la conoscenza di quel teorema è implicita in una dimostrazione attribuita a Talete, è controvertibile: perché, per quanto sappiamo, Eudemo attribuisce esplicitamente per induzione a Talete solo un teorema, e non anche gli altri. Per di piú, quel teorema glielo attribuisce per una induzione fondata su una tradizione, la tradizione appunto di una dimostrazione che includeva quel teorema elementare. Cfr. anche T. Heath, *A History of Greek Mathematics*, p. 131. — **13. Εὔδημος...**

Bisogna essere grati all'antico Talete, oltre che per molte altre scoperte, per questo teorema. Si dice infatti che sia stato lui a stabilire per primo e a insegnare che gli angoli alla base d'ogni triangolo isoscele sono uguali, anche se, al modo arcaico, diceva simili gli uguali.

Questo teorema dimostra che gli angoli al vertice formati da due rette intersecantisi sono uguali: è stato trovato, dice Eudemo, da Talete.

Eudemo nella *Storia della geometria* attribuisce a Talete questo teorema: dice infatti che il teorema è necessario per trovare, nel modo in cui si tramanda ch'egli l'abbia trovata, la distanza delle navi nel mare.

21. Talete di Mileto trovò il modo di misurare l'altezza delle piramidi, misurandone l'ombra nell'ora in cui l'ombra suole essere uguale al corpo.

Posto un bastone all'estremità dell'ombra fatta dalla piramide, mostrasti che, nei due triangoli formatisi per

---

ἀναγκαῖον: il teorema di cui Proclo parla è il I 26 di Euclide: se due triangoli hanno due angoli e un lato rispettivamente uguali, sono uguali. Quale fosse la soluzione del problema della misurazione attribuita a Talete dalla tradizione, noi non conosciamo. E varie soluzioni furono proposte. La piú semplice è forse quella proposta dal Tannery, usata già da Nipro nella sua *fluminis varatio*. È di questo modo. Sia B il punto in cui si trova la nave; e sia A il punto da cui si vuole misurare la distanza di B. Si alza su A una perpendicolare alla linea AB, di una lunghezza qualsiasi. Sia essa la AC. Poi si prolunga la retta BD, D essendo il punto di mezzo di AC, fino a incontrare la perpendicolare ad AC, abbassata dal punto C, in un punto, che si dirà E. La lunghezza CE è quella ricercata, essendo CE uguale ad AB. I due triangoli ABD e CED sono infatti uguali avendo un lato uguale ($AD = DC$ per costruzione) e due angoli uguali ($A\widehat{D}B = C\widehat{D}E$ perché opposti al vertice; $B\widehat{A}D = D\widehat{C}E$ perché retti). L'unica obiezione che fu mossa all'ipotesi del Tannery è che lo scopo pratico, di misurare la distanza della nave, non si poteva raggiungere se la nave non era vicinissima al porto: ma è difficoltà solo se si presuppone che Talete avesse soltanto interessi pratici. Talete però, se le testimonianze su di lui sono veraci, aveva anche interessi per la teoria: cosí dice Eudemo, e le notizie che egli ci fornisce non sono in contraddizione con la sua affermazione. Cfr. anche Rey, op. cit., p. 44 sgg.

ἡ σκιὰ πρὸς τὴν σκιὰν λόγον εἶχε, τὴν πυραμίδα πρὸς τὴν βακτηρίαν ἔχουσαν.

22. ARISTOT. de anima A 5, 411 a 7 καὶ ἐν τῶι ὅλωι δέ τινες αὐτὴν [sc. τὴν ψυχήν] μεμεῖχθαί φασιν, ὅθεν ἴσως καὶ Θ. ᾠιήθη πάντα πλήρη θεῶν εἶναι. Cfr. PLATO Legg. X 899 B.
5 ARISTOT. de anima A 2, 405 a 19 ἔοικε δὲ καὶ Θ., ἐξ ὧν ἀπομνημονεύουσι, κινητικόν τι τὴν ψυχὴν ὑπολαβεῖν, εἴπερ τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ.

22a. AËT. IV 2, 1 (Dox. 386 a, 10) Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον.

23. AËT. I 7, 11 (D. 301) Θ. νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ἅμα καὶ δαιμόνων πλῆρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὑγροῦ δύναμιν θείαν κινητικὴν αὐτοῦ.
5 CIC. d. n. deor. I 10, 25 Th. enim Milesius qui primus de talibus rebus quaesivit, aquam dixit esse initium rerum, deum autem eam mentem, quae ex aqua cuncta fingeret.

22, 1. καὶ ἐν τῶι ὅλωι... κινεῖ: due problemi le due proposizioni taletee sull'anima proposero agli interpreti: se Talete distinguesse l'anima dal corpo, e se davvero pensasse che tutte le cose sono animate. Il primo problema è risolto negativamente dallo Zeller, il quale scrive, in op. cit., p. 114: «Aristotele nega esplicitamente che gli antichi fisiologi, tra cui Talete sta in prima linea, distinguessero la causa motrice dalla materia... Se Aristotele non ha saputo nulla... quanto gli scrittori successivi presumono di sapere non proviene da tradizione storicamente valida... L'affermazione opposta a quella aristotelica è un fraintendimento»; e in verità Aristotele qui parla dell'anima non come di una entità separata dal corpo, ma come di una qualità (la capacità di muovere) del corpo stesso (e nel passo immediatamente precedente loda appunto Anassagora per aver lui distinto la ψυχή dal νοῦς e aver considerato solo il νοῦς come ἀμιγὴς καὶ καθαρός). Quanto al secondo problema, il Burnet, op. cit., p. 52, sul fondamento appunto di questo passo,

opera del raggio di luce, il rapporto che esisteva tra ombra e ombra, esisteva tra la piramide e il bastone.

22. Alcuni dicono che l'anima è mescolata nel tutto: è questa, forse, la ragione per cui Talete pensò che tutte le cose son piene di dèi.

Da quello che ricordano, sembra che anche per Talete l'anima fosse qualche cosa di movente, se diceva che anche la calamita ha anima perché muove il ferro.

22a. Talete fu il primo a dire che l'anima è per natura eternamente mossa o mossa da sé medesima.

23. Talete pensò che il dio fosse la mente del cosmo, e che tutto fosse animato e pieno di démoni: e che scorresse attraverso l'umidità elementare una potenza divina, sua motrice.

Talete di Mileto, che primo investigò tali cose, disse che l'acqua è il principio di tutte le cose, e che dio è la mente che costituisce dall'acqua tutte le cose.

---

esclude che per Talete ogni cosa fosse animata, argomentando cosí: « car de dire que l'aimant et l'ambre sont vivants, c'est donner à entendre que les autres choses ne le sont pas ». Sennonché la proposizione di Talete noi la possediamo cosí come Aristotele ce la riporta; e Aristotele la riporta solo per provare che anche per Talete l'anima ha capacità di muovere. Da Aristotele insomma non si può desumere che Talete affermasse che la calamita ha anima solo per far sapere che le altre cose ne mancano. Cfr. anche Robin, *La pensée grecque*[2], Paris 1928, p. 48.

22a, 1. Θαλῆς... αὐτοκίνητον: l'ἀεικίνητον e l'αὐτοκίνητον sono, è chiaro, termini anacronistici, e l'identificazione di ἀεικίνητον con αὐτοκίνητον è induzione suggerita da Aristotele, forse già a Teofrasto; non è certo identificazione di Talete.

23, 1. Θαλῆς... αὐτοῦ: da Aristotele viene la notizia che per Talete tutto è pieno di dèi, vale a dire che ogni cosa è animata o vivente: tutto il resto, che mente del cosmo è Dio, e che attraverso l'umidità elementare scorre una potenza divina che la muove, è induzione: l'induzione in Teofrasto era, molto probabilmente, consaputa; in Aezio e in Cicerone non lo è più.

B. - Frammenti.

ΘΑΛΟΥ ΝΑΥΤΙΚΗ ΑΣΤΡΟΛΟΓΙΑ

1. SIMPL. Phys. 23, 29. Cfr. DIOG. I 23 [cfr. A 1]. SUID. [cfr. A 2]. Θ. δὲ πρῶτος παραδέδοται τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἕλλησιν ἐκφῆναι, πολλῶν μὲν καὶ ἄλλων προγεγονότων, ὡς καὶ τῶι Θεοφράστωι [Phys. Opin.
5 1, D. 475] δοκεῖ, αὐτὸς δὲ πολὺ διενεγκὼν ἐκείνων ὡς ἀποκρύψαι πάντας τοὺς πρὸ αὐτοῦ. λέγεται δὲ ἐν γραφαῖς μηδὲν καταλιπεῖν πλὴν τῆς καλουμένης Ναυτικῆς ἀστρολογίας.

PLUT. Pyth. or. 18, 402 E πρότερον μὲν ἐν ποιήμασιν
10 ἐξέφερον οἱ φιλόσοφοι τὰ δόγματα καὶ τοὺς λόγους ὥσπερ Ὀρφεὺς καὶ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης καὶ Ξενοφάνης καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Θαλῆς ... οὐδ' ἀστρολογίαν ἀδοξοτέραν ἐποίησαν οἱ περὶ Ἀρίσταρχον καὶ Τιμόχαριν καὶ Ἀρίστυλλον καὶ Ἵππαρχον καταλογάδην γράφοντες, ἐν μέτροις πρότερον
15 Εὐδόξου καὶ Ἡσιόδου καὶ Θαλοῦ γραφόντων, εἴ γε Θ. ἐποίησεν ὡς ἀληθῶς εἰπεῖν ⟨τὴν⟩ εἰς αὐτὸν ἀναφερομένην Ἀστρολογίαν.

2. Schol. Arat. 172 p. 369, 24 Θαλῆς μὲν οὖν δύο αὐτὰς εἶπεν εἶναι, τὴν μὲν βόρειον τὴν δὲ νότιον.

ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ ΑΒ

3. GALEN. in Hipp. de hum. I 1 [XVI 37 K.] Θ. μὲν εἴπερ καὶ ἐκ τοῦ ὕδατός φησι συνεστάναι πάντα, ἀλλ' ὅμως καὶ τοῦτο βούλεται [sc. μεταβάλλειν εἰς ἄλληλα τὰ στοιχεῖα]. ἄμεινον δὲ καὶ αὐτοῦ τὴν ῥῆσιν προσθεῖναι ἐκ τοῦ δευτέρου
5 Περὶ τῶν ἀρχῶν ἔχουσαν ὧδέ πως· 'τὰ μὲν οὖν

1, 16 τὴν εἰς αὐτὸν Turneb.: εἰς αὐτὴν ω
3, 2 εἴ περ καὶ Kalbfleisch: εἰ καὶ περὶ cod.

B. - Frammenti.

ASTRONOMIA NAUTICA

1. È tradizione che Talete per primo abbia svelato ai Greci lo studio della natura, benché, come crede anche Teofrasto, ci siano stati molti ricercatori anche prima di lui. Ma lui superò di gran lunga quelli che lo precedettero, tanto da farli dimenticare. Di scritto si dice che non abbia lasciato opera alcuna, se non la cosiddetta *Astronomia Nautica.*

Prima i filosofi esponevano le loro opinioni e componevano i loro discorsi in versi: cosí Orfeo ed Esiodo e Parmenide e Senofane ed Empedocle e Talete... né tolsero nobiltà allo studio degli astri Aristarco e Timocari e Aristillo e Ipparco e i loro discepoli scrivendo in prosa, anche se prima hanno scritto in versi Eudosso ed Esiodo e Talete, se pur è vero che Talete compose l'*Astronomia* a lui attribuita.

2. Talete, dunque, disse che esse (le Iadi) sono due, l'una settentrionale e l'altra meridionale.

SUI PRINCIPI LIBRI DUE

3. Se pur Talete dice che tutte le cose sono composte d'acqua, tuttavia vuole anche questo, che gli elementi si mutino l'uno nell'altro. Meglio è riferire le sue stesse parole dal secondo libro *Sui princípi.* Dicono cosí:

3, 5. περὶ τῶν ἀρχῶν: l'opera *Sui Princípi* è una delle tante opere spurie dell'antichità; difficile, o, meglio, impossibile è determinare il tempo in cui la falsificazione fu compiuta.

πολυθρύλητα τέτταρα, ὧν τὸ πρῶτον εἶναι ὕδωρ φαμὲν καὶ ὡσανεὶ μόνον στοιχεῖον τίθεμεν, πρὸς σύγκρισίν τε καὶ πήγνυσιν καὶ σύστασιν τῶν ἐγκο-
10 σμίων πρὸς ἄλληλα συγκεράννυται. πῶς δέ, ἤδη λέλεκται ἡμῖν ἐν τῶι πρώτωι'.

ΠΕΡΙ ΤΡΟΠΗΣ. ΠΕΡΙ ΙΣΗΜΕΡΙΑΣ

4. DIOG. I 23 κατά τινας δὲ μόνα δύο συνέγραψε Περὶ τροπῆς καὶ Ἰσημερίας, τὰ ἄλλ' ἀκατάληπτα εἶναι δοκιμάσας.

« I famosi quattro elementi, il primo dei quali diciamo che è l'acqua, che in certo modo poniamo come unico elemento, si mescolano tra di loro sí da congiungere e rassodare e comporre le cose del mondo. Come si mescolano, l'ho già detto nel libro primo ».

SUL SOLSTIZIO. SULL'EQUINOZIO

4. Secondo alcuni compose due sole opere, *Sul solstizio* e *Sull'equinozio*, pensando che tutto il resto sia incomprensibile.

NOTA INTRODUTTIVA AD ANASSIMANDRO

Di una delle opere, o, piú probabilmente, della sola opera scritta da Anassimandro [1], citano parole testuali Aristotele e il suo commentatore Simplicio, che le conosce attraverso Teofrasto [2]. L'opera di Anassimandro dunque poté essere letta per lo meno fino a Teofrasto: per tal modo le notizie che su Anassimandro a noi sono giunte, da Aristotele o da Teofrasto, non hanno, come quelle su Talete, la fragile garanzia di una tradizione indiretta, ma quella, meno fragile, di una diretta lettura dell'opera anassimandrea.

Sennonché, questa è la difficoltà, entrambe le testimonianze devono essere ricostruite da chi voglia conoscere il pensiero dell'antico filosofo. Perché da una parte Aristotele, teoreta e non storico, non espone mai per disteso la filosofia di questo o di quel filosofo, ma d'un filosofo espone soltanto, e frammentariamente, le varie opinioni, qui questa opinione (o, a volte, la particolare conseguenza ch'egli deduce da questa opinione) se l'esposizione di questa opinione può riuscir utile alla discussione d'un determinato problema; là un'altra opinione, solo se ed in quanto il riferirla può, ancora, giovare alla discussione di un altro determinato problema [3]. E perché

---

[1] Piú opere di Anassimandro nomina la Suda: ma son forse varie denominazioni della stessa opera. Cfr. le note al testo.

[2] Per la ricostruzione della testimonianza di Teofrasto fondamentale è sempre l'opera del Diels, *Doxographi Graeci*.

[3] Il Cherniss, op. cit., p. 22 scrive: « Aristotle is interested in his predecessors, not as an historian but as a philosopher; and his method is aggravated by his firm belief that each previous thinker was groping blindly for the truth under the constraint of necessity, that their mistakes and successes are to be measured by the approximation to his own system which is the final realisation of what all previous doctrines were only potentially ». Le

dall'altra parte, di Teofrasto, che pur ha fatto o voluto fare storia della filosofia, le opere non ci sono pervenute, sicché noi conosciamo la sua testimonianza soltanto attraverso qualche scarsa citazione o qualche scarso riassunto di dossografi tardi: per di piú, sia Aristotele che Teofrasto usano, per definire le antiche dottrine, i termini aristotelici, ad esse inadeguati.

Tali sono le difficoltà che incontra chi voglia conoscere il pensiero degli antichi filosofi, guardi egli alla testimonianza di Aristotele o a quella di Teofrasto. E tuttavia non è forse impossibile accostarsi al vero, quando, prima che alle testimonianze dei dossografi, che, se sono di origine teofrastea, non per questo sono sempre genuinamente teofrastee, si guardi a quella d'Aristotele, sia pure affrontando la fatica di ricostruirla. Perché Aristotele, mentre riferisce le antiche opinioni usando termini inadeguati, in cui è spesso implicita una deduzione critica, anche ci permette di discernere, discutendo lui medesimo quelle opinioni, gli elementi ch'egli valuta e critica dalla valutazione e dalla critica: laddove i dossografi sogliono accogliere da Teofrasto soltanto la definizione o valutazione critica, con una terminologia aristotelica cosí irrigidita, che, solo se già si sia ricostruita, servendosi della testimonianza aristotelica, l'antica dottrina, è possibile cogliere qua e là, nelle notizie che essi ci forniscono, qualche elemento originario della filosofia dell'antico.

In alcuni capitoli della *Fisica*, fondamentali, Aristotele discute il problema dell'infinito, se esso sia o non sia, se si deva o non si deva dire principio, e che cosa esso sia [4]. Come è suo costume, enuncia, prima di chiarire quale per lui deve essere la soluzione del problema fondamentale e dei problemi connessi, le varie soluzioni

---

osservazioni del Cherniss a me paion verissime; ma non direi che il modo aristotelico di fare storia renda impossibile a noi l'usare di Aristotele come di una fonte. Certo, come fonte bruta, Aristotele è pessima fonte: ma il fatto ch'egli indica i limiti, rispetto alla sua filosofia, delle filosofie anteriori, ci permette di misurare la distanza nota da un termine noto delle dottrine ignote, e per tal modo di rendere noto l'ignoto.

[4] La discussione del problema si estende dal quarto all'ottavo capitolo del libro terzo. Le opinioni degli antichi sono esposte nel capitolo quarto, ma critiche alle antiche concezioni si trovano anche nei capitoli successivi.

che del problema dell'infinito e dei problemi connessi erano state offerte dai filosofi precedenti, e ricorda le ragioni per cui l'infinito già prima che da lui era stato considerato principio da altri. Gli studiosi moderni, osservando che Anassimandro è il primo filosofo che accoglie il concetto d'infinito, tra queste varie ragioni esposte da Aristotele, cercano di individuare quella che Anassimandro dovrebbe avere addotta, e, quasi universalmente, l'individuano (e sono in questo d'accordo coi commentatori antichi a partire da Teofrasto) nella terza ragione addotta da Aristotele: τῷ οὕτως ἂν μόνως μὴ ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον [5].

L'individuazione è dovuta a un inespresso ragionamento di questo modo. Aristotele testimonia che Talete cercò il principio delle cose che sono e lo trovò nell'acqua, che Anassimene cercò il principio delle cose che sono e lo trovò nell'aria, che Eraclito cercò il principio delle cose che sono e lo trovò nel fuoco: Talete, Anassimene ed Eraclito furono dunque, si giudica, monisti, e il loro monismo, non potendosi credere che essi concepissero come spirituale l'acqua o l'aria o il fuoco, fu monismo materialistico. Vero è che in quel capitolo della *Metafisica*, in cui parla dei princípi di Talete e di Anassimene e di Eraclito, Aristotele non nomina Anassimandro, ma lo stesso Aristotele nella *Fisica* ricorda che Anassimandro parlò dell'infinito, che lo pensò come principio e l'usò come materia: i dossografi del resto attestano chiaramente che Anassimandro cercò il principio delle cose che sono e lo trovò nell'infinito. Sicché le proposizioni parallele non sono, si giudica, tre, ma quattro: « l'acqua è principio delle cose che sono », « l'infinito è principio delle cose che sono », « l'aria è principio delle cose che sono », « il fuoco è principio delle cose che sono ». Cosí, quale che sia il soggetto delle proposizioni, la struttura delle quattro proposizioni non cambia: tre delle quattro indicano chiaramente un monismo materialistico; anche la quarta dovrà essere quindi interpretata come proposizione di un monista della materia. Anzi si dovrà dire, si pensa, che Anassimandro ebbe concezione della ma-

---

[5] Aristot. *Phys.* Γ 4, 203 b 18.

teria piú limpida non solo di Talete, che era stato prima di lui, ma anche dei pensatori venuti dopo di lui, Anassimene ed Eraclito, avendo soltanto lui concepito il principio suo come assolutamente indeterminato [6]. Se dunque Anassimandro ricercò la materia delle cose e dichiarò che la materia delle cose era infinita, anzi l'infinito, Anassimandro, si ragiona, deve aver osservato che alle nascite succedono le morti e alle morti le nascite, e aver avuto il convincimento che questa successione di nascite e di morti non deve aver limite né nel tempo né nello spazio; e aver dunque creduto necessario postulare come principio qualche cosa di inesauribile, appunto l'infinita materia, l'infinito, capace di assumere infinite forme nello spazio e nel tempo [7].

Or è evidente che la individuazione della ragione per cui Anassimandro avrebbe pensato all'infinito come a principio, è dovuta a una interpretazione preconcetta della filosofia di Anassimandro, o, che è lo stesso, di quella proposizione di Anassimandro, che par tanto simile alla proposizione di Talete, la proposizione che l'infinito è il principio delle cose che sono. Sennonché una proposizione siffatta si può, per sé, interpretare nei modi piú vari, anche in modi contrastanti; e chi trovasse nella terza ragione aristotelica della scoperta dell'infinito un motivo di conferma per quella determinata interpretazione, incorrerebbe in un circolo, ché Aristotele non dichiara che quella ragione fosse addotta da Anassimandro; anzi a farla ritenere d'Anassimandro soccorre appunto quella determinata interpretazione. Unico criterio di ricerca dunque deve essere quello che mi parve di dover seguire già per Talete, quello di vedere

---

[6] A tutti gli storici, anche a chi non ammette a priori un progresso nella filosofia, riesce tuttavia difficile spiegare come mai, dopo tale perfetta concezione della materia, Anassimene tornasse a ricercare la materia in qualcuno degli elementi sensibili. Né l'argomentazione della infinità necessaria all'infinita generazione, serve a giustificare l'abbandono del principio-acqua: bastava concepire l'acqua come infinita.

[7] Che questa fosse l'argomentazione di Anassimandro già dicevano i dossografi; e dunque forse, per l'accordo d'Aezio con Simplicio e Filopono, è da pensare anche a Teofrasto. Ma Teofrasto riduceva appunto l'infinito di Anassimandro (valutandolo criticamente, come si ricava da Aezio I 3, 3) a materia, e dunque a potenza infinita.

se Anassimandro abbia in qualche modo determinato il suo principio: solo quando si siano individuati tutti gli elementi sicuramente anassimandrei dell'infinito, si potrà tentare di dare una definizione della filosofia di Anassimandro.

In quel passo della *Fisica* cui ho alluso dianzi, là dove Aristotele discute il problema dell'infinito ed enuncia le ragioni per cui fu accolto nella filosofia dai diversi filosofi, egli anche espone le diverse concezioni dell'infinito. Ci fu chi lo considerò, egli osserva, realtà in sé conchiusa, da se medesima definita (e cioè escludente da sé il finito, e non inclusa nel finito): cosí Platone e i Pitagorici. E ci fu chi lo considerò attributo di una n a t u r a una e definita, come l'aria o l'acqua o anche un elemento intermedio tra l'aria e l'acqua (e forse Aristotele allude ad Anassimene o a Diogene e a Talete o a Ippone e a Diogene o a Ideo); e, ancora, chi lo considerò attributo della congiunzione di elementi molteplici, fossero questi elementi determinati (cosí lo pensò Anassagora) o indeterminati (cosí lo pensò Democrito). Tutti, comunque, osserva ancora Aristotele, abbiano pensato l'infinito come sostanza o come attributo, e come attributo della congiunzione di elementi molteplici o d'un elemento uno, lo pensarono come principio, costretti, per cosí dire, dalla forza stessa delle cose, perché a nessuno poteva sfuggire la validità d'un argomento come questo, che « tutte le cose... o sono principio, o sono da un principio, e l'infinito non può avere un principio: altrimenti avrebbe un limite » [8]. L'infinito, conclude Aristotele, non potendo aver principio, fu concepito come principio da tutti: e apparve come quello che avvolge ogni cosa e ogni cosa dirige; per lo meno apparve tale a coloro che, accanto all'infinito, non posero un altro e diverso principio motore, fosse esso *mente*, fosse *amicizia*. L'infinito fu per costoro qualche cosa di immortale ed eterno, ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων [9].

Aristotele cita dunque alcune parole testuali di Anassimandro, la definizione dell'infinito come immor-

---

[8] Aristot. *Phys.* Γ 4, 203 b 6.
[9] Aristot. *Phys.* Γ 4, 203 b 13.

tale e indistruttibile. Ma non dice se l'infinito d'Anassimandro sia sostanza una, realtà in sé conchiusa (καθ' ἑαυτό) come l'infinito di Platone e dei Pitagorici, o se sia attributo di elementi molteplici, come l'infinito di Democrito e d'Anassagora, o d'un elemento uno, dell'acqua o dell'aria o del fuoco, oppure d'un altro elemento, intermedio tra l'aria e l'acqua o l'aria e il fuoco [10].

La gran parte degli interpreti antichi identificò, è vero, l'infinito d'Anassimandro con quell'elemento intermedio, di cui Aristotele parla piú volte, e di cui non dice mai chi sia stato l'inventore [11]. Ma l'interpretazione degli antichi, rinnovata anche recentemente da alcuni studiosi moderni [12], urta contro una difficoltà, che a me, come a molti altri studiosi, appare insormontabile. Nel primo libro della *Fisica*, là dove parla del nascere delle cose dall'uno, Aristotele contrappone nel modo piú netto quei Fisici che pensarono alla nascita delle cose per modificazione di un principio elementare, fosse esso acqua o fosse aria o fosse fuoco o fosse principio intermedio, ad Anassimandro, che pensò alla nascita

---

[10] Che Aristotele definisca attributo d'un elemento uno anche l'infinito di Anassimandro, giudica il Kirk, *Some Problems in Anaximander*, in «Classical Quarterly» N. S. V (1955), p. 25, perché cosí scrive in *Phys.*, Γ 4, 203 a 16: οἱ δὲ περὶ φύσεως ἅ π α ν τ ε ς ἀεὶ ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ τῶν λεγομένων στοιχείων, οἷον ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ τὸ μεταξὺ τούτων. Nell'ἅπαντες, giudica il Kirk, Aristotele non può non aver compreso Anassimandro; e poiché d'Anassimandro non è principio né l'ὕδωρ né l'ἀήρ, principio dovrà essere il τὸ μεταξύ. Ora, che Aristotele identifichi l'infinito con l'elemento intermedio a me non sembra che si possa dire per ragioni che esporrò poi. Mi sembra opportuno tuttavia osservare già ora che, non essendo l'infinito d'Anassimandro il puro indeterminato-determinabile, ché Anassimandro lo diceva περιέχον καὶ κυβερνῶν ἅπαντα, Aristotele doveva concepirlo come in qualche modo corporeo, e dunque porre Anassimandro tra quegli ἅπαντες che ὑποτιθέασιν ἑτέραν τινὰ φύσιν τῷ ἀπείρῳ, anche se Anassimandro non aveva mai definito il suo infinito se non, appunto, come infinito.

[11] Cosí interpretarono Alessandro, Simplicio, Filopono, Temistio, Asclepio.

[12] Recentemente, come ho già accennato, ha presentato una ingegnosa, ma a mio giudizio non accettabile ipotesi il Kirk, op. cit., pp. 14-77. Il Kirk, notando che Aristotele dice παρὰ τὰ στοιχεῖα sia l'infinito-mescolanza che l'elemento intermedio, suppone che Aristotele fosse incerto tra due interpretazioni, e a volte scegliesse l'una e a volte l'altra. L'ipotesi non mi par accettabile, anche se è vera la premessa, ché troppo netta è l'antitesi in cui Aristotele pone l'elemento intermedio (e la nascita del molteplice da esso) e l'infinito-mescolanza (e la nascita del molteplice da esso).

per separazione dei contrari dall'infinito: sicché l'infinito di Anassimandro, da cui, per Aristotele, la nascita avviene per distacco dei contrari, e l'elemento intermedio, da cui le cose nascono per rarefazione e condensazione dell'elemento medesimo, non possono essere in alcun modo identificati [13].

L'infinito d'Anassimandro dunque, come non è attributo dell'acqua o del fuoco, cosí non è attributo dell'elemento intermedio; e neanche è attributo di elementi molteplici. Par quasi che lo stesso Aristotele trovi difficoltà a definirlo, ché come non lo definisce attributo, cosí neanche lo definisce sostanza, come pur definisce sostanza l'infinito di Platone e dei Pitagorici. Sia come sia, due determinazioni ben chiare a me sembra che si possano ricavare dal passo: che Anassimandro concepí l'infinito come principio eterno, e che, non avendo lui posto accanto all'infinito altro principio motore, come mente od amicizia, lo concepí come περιέχον καὶ κυβερνῶν ἅπαντα [14].

Quando null'altro noi sapessimo di Anassimandro se non questo, noi non potremmo tentare neanche una definizione approssimata della sua filosofia, tanto insufficienti sono queste determinazioni: e tuttavia già potremmo, a me pare, dire questo, che l'infinito anassimandreo, che circonda o abbraccia tutte le cose e le guida, non ha nulla a che fare con la materia aristotelica, o con qualsivoglia principio di specie materiale.

Per fortuna Aristotele ci viene, ancora, in soccorso. Nel libro primo della *Fisica*, là dove affronta il problema del rapporto tra l'uno e il molteplice e contrappone alcuni Fisici ad altri Fisici, ricorda che per i primi l'uno era un corpo percepibile, acqua o aria o fuoco o elemento intermedio, dal quale, per rarefazione e condensazione, nasceva la molteplicità, e che per i secondi l'uno era una mescolanza, un migma, dal quale il molteplice nasceva staccandosi; e distingue poi, tra questi ultimi, chi pensava

---

[13] Cfr. Schleiermacher, *Über Anaximandros* in *Sämmtliche Werke*, Berlin 1835-64, Abt. III, B. II, p. 171 sgg.

[14] Se le parole περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν siano citazione testuale di Anassimandro, può essere dubbio; ma dubbi quasi non possono esserci, e non ci sono, sulla sostanza anassimandrea dell'espressione. Cfr. Jaeger, op. cit., p. 202.

a un distacco dall'uno-migma delle cose e chi pensava a un distacco dei contrari. Aristotele non nomina alcun filosofo del primo gruppo, ma nomina quelli del secondo gruppo: sono Anassimandro, Empedocle e Anassagora: οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι, καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας. ἐκ τοῦ μίγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρίνουσι τἆλλα [15]. Ora, e la comune contrapposizione di questi tre filosofi agli altri Fisici e la distinzione che Aristotele fa tra gli enunciati di Anassimandro e quelli di Anassagora ed Empedocle giovano a individuare quel pensiero di cui ora andiamo alla ricerca.

La prima notazione è questa: per Aristotele l'infinito di Anassimandro è uno ed è μίγμα, o mescolanza, tale quindi da potersi, per questo rispetto, considerare identico a quell'uno, o μίγμα, di Empedocle e d'Anassagora, donde, per Empedocle e Anassagora, balzano fuori, per separazione, le cose. Se noi accogliamo questa determinazione che ci è offerta da Aristotele, ancor piú risulta evidente che l'interpretazione dell'infinito anassimandreo come materia è inadeguata, sia perché la materia aristotelica è soltanto una e l'infinito di Anassimandro è uno ed è μίγμα, sia perché la materia aristotelica dà origine alle cose solo in quanto viene determinata da forme, non in quanto le cose si separino da essa, e l'infinito anassimandreo origina (pare di qui) le cose, per il distaccarsi da esso delle contrarietà. Vero è che la testimonianza aristotelica fu respinta come falsa da chi negò che si possa dire μίγμα l'infinito di Anassimandro, che dovrebbe essere detto uno e soltanto uno [16], e da chi

---

[15] Aristot. *Phys.* A 4, 187 a 20.

[16] Cosí, nella sostanza, giudicò il Jackson, *On Some Passages in Aristotle's Metaphysics* in «The Journal of Philology» XXIX (1904), p. 139, sia perché un filosofo che ponesse un migma originario sarebbe un pluralista, mentre Anassimandro era, egli giudica, monista, e sia perché gli sembrano incomparabili l'infinito di Anassimandro, ch'è solo unità, e il migma di Anassagora, che è solo pluralità, se lo stesso Aristotele scrive in *Metaph.* A 8, 989 b 14: «Anassagora dice che tutto è insieme, tranne la mente, che non è mescolata, ma pura; onde gli avviene di dire che i princípi sono l'uno, ché questo non è mescolato ma semplice, e l'altro». Ma il monismo di Anassimandro è solo presupposto, non dimostrato; e quanto alla incomparabilità del migma di Anassagora,

negò che si possa dire uno il μίγμα di Anassimandro, che dovrebbe essere detto μίγμα e soltanto μίγμα [17]. Ma è vero anche che le disparate critiche, mentre s'elidono tra loro, sono inaccettabili, direi quasi a priori, come quelle che presuppongono conosciuta la filosofia d'Anassimandro (filosofia dell'uno-materia secondo gli uni, filosofia della mescolanza-pluralità secondo gli altri), che in realtà è sconosciuta. Alla testimonianza di Aristo-

---

che non dovrebbe essere detto uno, se l'uno è la mente, è da osservare che Aristotele procede dicotomicamente, onde prima può distinguere l'uno o mente dall'altro o migma; poi distinguere nel migma l'unità d'esso migma (onde esso è comparabile all'infinito di Anassimandro) dalla pluralità degli elementi immanenti (onde ancora è comparabile all'infinito anassimandreo). Una critica analoga a quella del Jackson è stata mossa al passo aristotelico dallo Hölscher, op. cit., p. 257 sgg. Ed è fondata sia sul fatto che, dopo la esposizione delle dottrine dei Fisici e di Anassimandro ed Empedocle e Anassagora, Aristotele critica la dottrina delle contrarietà in Anassagora piuttosto che in Anassimandro, sia sulla osservazione che spesso Aristotele attribuisce dottrine di un filosofo anche ad altri filosofi, se questi hanno qualche concetto in comune con quello; in questo caso Aristotele avrebbe trovato comune ad Anassagora e ad Anassimandro il concetto di ἀποκρίνεσθαι od ἐκκρίνεσθαι, e, per questo concetto comune, avrebbe attribuito il pensiero del separarsi dei contrari, soltanto anassagoreo, anche ad Anassimandro, che avrebbe invece pensato soltanto a un separarsi del mondo dall'infinito: « wenn demnach bei Anaximander die Welt durch ' Ausscheidung ' zustande kam, so konnte es für Aristoteles kein Bedenken geben, was sich da schied: eben die Gegensätze ». Ora, oltre al fatto che da nessuna testimonianza appare che Anassimandro facesse nascere il mondo dall'infinito come Minerva dal cervello di Giove, l'accusa d'interpolazione concettuale, mossa dallo Hölscher ad Aristotele, appare tanto più ingiustificata, quando s'osservi che Aristotele, mentre accomuna, nel concetto dell'ἐκκρίνεσθαι, Anassimandro ed Empedocle e Anassagora, distingue poi nettissimamente i soggetti dell'ἐκκρίνεσθαι, e solo ad Anassimandro attribuisce il pensiero che sono i contrari a staccarsi dall'uno, sottolineando la distinzione tra Anassimandro e gli altri due filosofi con la costruzione del periodo, che non è di tal modo, οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ φασὶν ὅσοι ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρος καὶ 'Εμπεδοκλῆς καὶ 'Αναξαγόρας ma, con netto distacco d'Anassimandro, οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ 'Αναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι κτλ.

[17] Così, nella sostanza, lo Heidel, *On Anaximander* in « Classical Philology » VII (1912), p. 233 sgg. Lo Heidel così interpreta perché l'immanenza dei contrari nell'infinito è, come mostrano gli stessi verbi ἀποκρίνεσθαι ed ἐκκρίνεσθαι, attuale e non potenziale. Ma l'immanenza attuale non implica, a me pare, che l'infinito sia pluralità, se, per usare un'immagine, i contrari attualmente immanenti s'uniscono organicamente, a quel modo che nell'acido cloridrico stanno insieme idrogeno e cloro.

tele, che conosceva intera l'opera di Anassimandro, è dunque necessario attenersi, chi voglia seguire metodo corretto, e accogliere questa determinazione, che l'uno di Anassimandro era *uno* ed era *mescolanza*.

Una difficoltà indubbiamente ci è offerta da questa identificazione dell'uno e della mescolanza, la mescolanza sembrando indicare appunto una pluralità, ch'è termine contrario a quello d'unità. E una difficoltà ci è offerta, anche, dal fatto che, alla fine della discussione sull'infinito, parlando di tutti i filosofi che hanno accolto l'infinito come principio, e con una allusione scoperta ad Anassimandro, Aristotele dichiara ch'essi hanno usato dell'infinito come di materia: φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλῃ χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ [18]. E il concetto di materia, ch'è potenza, sembra onninamente contrastante col concetto di mescolanza, che vuole essere pluralità attuale. Sono tuttavia difficoltà piuttosto apparenti che reali.

Empedocle, Anassagora e Anassimandro sono, si vide, insieme contrapposti ad Anassimene e agli altri fisiologi, come quelli che soli pensarono alla nascita del molteplice o delle contrarietà per separazione dall'uno o migma. Questa separazione del molteplice o delle contrarietà dall'uno, da Aristotele indicata col verbo ἐκκρίνεσθαι, e la stessa definizione dell'uno come μίγμα, mostrano senza alcun dubbio che, almeno secondo l'interpretazione d'Aristotele, il molteplice o le contrarietà sussistevano già, per Anassimandro ed Empedocle e Anassagora, nell'uno, prima di separarsene. Aristotele infatti adopera il termine ἐνεῖναι a dire l'immanenza del molteplice o delle contrarietà nell'uno o migma. D'altra parte l'immanenza del molteplice nell'uno o migma non impediva che il molteplice immanente se ne separasse. Insomma due momenti c'erano per Anassimandro ed Empedocle e Anassagora: quello in cui il molteplice era dentro e quello in cui il molteplice era fuori dall'uno. La distinzione di questi due momenti serve a definire la concezione che i tre filosofi ebbero dell'uno o migma. Si chiami uno o si chiami migma quell'infinito o quell'insieme che contiene, immanente, la molteplicità, esso,

---

[18] Aristot. *Phys.* Γ 7, 208 a 2.

come risulta dal passo aristotelico, era concepito da Anassimandro e da Empedocle e da Anassagora come unità composita: infatti la molteplicità si rivela tale, non nel momento in cui immane, ma quando si stacca dall'infinito o dal migma o dall'insieme. Unità composita: questa è la sola definizione adeguata all'infinito o insieme o migma di Anassimandro, di Anassagora e di Empedocle, quale apparve ad Aristotele. Unità composita: questa è, anche, la concezione che Aristotele critica [19]. In *Metaph.* Δ 6, 1016 b 1, parlando dell'uno Aristotele scrive: ὅλως δὲ ὧν ἡ νόησις ἀδιαίρετος ἡ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, καὶ μὴ δύναται χωρίσαι μήτε χρόνῳ μήτε τόπῳ μήτε λόγῳ, μάλιστα ταῦτα ἕν, καὶ τούτων ὅσα οὐσίαι. Per lui dunque, per Aristotele, unità in senso proprio sono quelle universali, ma distinte, del cavallo uno, uomo uno, pietra una; quelle delle forme insomma: e l'unità del μίγμα non ha nulla a che fare con l'unità della forma, cosí come non ha nulla in comune con l'unità dell'idea di Platone. D'altra parte c'era per Aristotele anche un altro modo di unità, una unità contenente la molteplicità o le contrarietà, ma in potenza e non in atto: era la unità astratta della materia o potenza [20].

Pertanto Aristotele, che non poteva definire l'infinito di Anassimandro né come sostanza né come attributo, cosí neanche poteva definire l'unità dell'infinito o del migma come unità formale o come unità materiale. O meglio, poteva definirla solo per approssimazione, quando avesse trascurato il carattere d'attualità dell'infinito anassimandreo, quando cioè avesse considerato

---

[19] In *Phys.* Γ 5, 204 a 34, Aristotele mostra che l'infinito non può esistere per sé, né se è concepito come composto né se è concepito come semplice. E può sembrare che, dove critica l'infinito come semplice, alluda ad Anassimandro, ché scrive che l'infinito semplice non può esistere neanche se è concepito, ὡς λέγουσί τινες, come παρὰ τὰ στοιχεῖα. Ma poiché Aristotele parla chiaramente dell'infinito d'Anassimandro come contenente attualmente le contrarietà, e qui non nomina Anassimandro, necessario è, s'io non erro, pensare che qui alluda all'elemento intermedio, che è semplice: il termine τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα può alludere, come ha mostrato il Kirk, anche a tale elemento. Dunque la critica ad Anassimandro è inclusa nella critica a chi concepí l'infinito come unità composita.

[20] Cfr. Aristot. *Phys.* Δ 9, 217 a 21: ἡμεῖς δὲ λέγομεν ἐκ τῶν ὑποκειμένων ὅτι ἐστὶν ὕλη μία τῶν ἐναντίων, θερμοῦ καὶ ψυχροῦ καὶ τῶν ἄλλων τῶν φυσικῶν ἐναντιώσεων, καὶ ἐκ δυνάμει ὄντος ἐνεργείᾳ ὂν γίνεται, καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ, εἰ ἔτυχε, χροιᾶς καὶ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ.

come potenziale la pluralità immanente che per Anassimandro era ben attuale. E cosí egli fa, come risulta chiaro da tre passi, la cui analisi, permettendo ancora di distinguere ciò che è definizione critica aristotelica da ciò che è elemento criticato, può avvicinarci meglio alla comprensione del pensiero d'Anassimandro. Nel primo di questi Aristotele non parla dell'infinito, uno e mescolanza, di Anassimandro, ma dell'insieme, o uno-mescolanza, di Anassagora, insomma dell'ὁμοῦ πάντα χρήματα. Orbene, quest'ὁμοῦ πάντα χρήματα, che anche in altro luogo definisce come uno piuttosto che come mescolanza [21], egli, in *Metaph.* Γ 4, 1007 b 25, considera unità indefinita, e l'unità indefinita chiama non ente, o ente in potenza: καὶ γίγνεται δὴ τὸ τοῦ 'Αναξαγόρου, ὁμοῦ πάντα χρήματα. ὥστε μηθὲν ἀληθῶς ὑπάρχειν. τὸ ἀόριστον οὖν ἐοίκασι λέγειν, καὶ οἰόμενοι τὸ ὂν λέγειν περὶ τοῦ μὴ ὄντος λέγουσιν. τὸ γὰρ δυνάμει ὂν καὶ μὴ ἐντελεχείᾳ τὸ ἀόριστόν ἐστιν. Aristotele dunque qui definisce l'insieme delle cose anassagoreo come indefinito, come non ente, come ente in potenza, insomma come materia; e insieme dichiara che Anassagora non intendeva parlare dell'indefinito, dell'ente in potenza, del non ente, ma dell'ente: dunque implicitamente testimonia che Anassagora pensò attuale il migma, attuale la simultaneità di tutte le cose.

Nel secondo passo, cui ho già alluso, Aristotele dichiara che chi parlò dell'infinito, ne usò come di materia: e cioè se ne serví come di una unità contenente in potenza e non in atto la molteplicità o le contrarietà. Dice appunto: φαίνονται δὲ πάντες καὶ οἱ ἄλλοι ὡς ὕλῃ χρώμενοι τῷ ἀπείρῳ. Ma subito dopo aggiunge: διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ τὸ περιεχόμενον [22]. E dunque ancora testimonia che chi parlò dell'infinito come περιέχον, e l'allusione è ad Anassimandro, non lo pensò come materia, anche se, per Aristotele, l'infinito non poteva essere concepito correttamente che come materia, e anche se Anassimandro stesso, per Aristotele, lo concepí in qualche modo cosí come va concepita la materia, che è unità indifferenziata contenente (sia pure soltanto in potenza) la molteplicità e le contrarietà. Per noi però, che vo-

---

[21] Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 20: καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ 'Αναξαγόρου ἕν. βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα.
[22] Aristot. *Phys.* Γ 7, 208 a 2.

gliamo discernere la testimonianza dalla definizione critica, risulta chiaro che Anassimandro, il quale concepí l'infinito come περιέχον, lo pensò, per usare un termine aristotelico, piuttosto come atto che come potenza.

Nel terzo passo Aristotele parla ancora dell'uno di Anassagora, parificandolo al migma di Empedocle e al migma di Anassimandro, e ancora chiama materia quell'uno o quel migma, e ancora mostra che, se alla materia avrebbero dovuto pensare, secondo il suo giudizio, Anassagora ed Empedocle e Anassimandro quando avessero voluto o potuto pensare correttamente, alla materia in realtà essi non pensarono. Scrive Aristotele: « Non solo dal non essere per accidente le cose si generano, ma anche dall'essere, cioè dall'essere in potenza, dal non essere in atto. E questo essere in potenza è l'uno di Anassagora (perché è meglio dire " uno " che dire " tutte le cose insieme ") ed è il migma di Empedocle e il migma di Anassimandro. Si può anche dire " tutte le cose insieme ", purché si intenda come intese Democrito, che tutte le cose erano insieme in potenza, non in atto. Pertanto essi in qualche modo hanno parlato della materia » [23]. Dunque qui, come nella *Fisica*, l'infinito di Anassimandro è detto migma ed è comparato all'uno o migma di Anassagora e di Empedocle; e ancora Aristotele definisce quest'uno e quest'infinito come potenza, o, piú specificatamente, come non essere in atto o essere in potenza; ma ancora testimonia che, se Democrito pensò a una tale unità come a potenza, Anassagora ed Empedocle e Anassimandro non pensarono nello stesso modo. Ribadisce per tal modo che l'infinito di Anassimandro era, per Anassimandro, ben attuale, e che attualmente e non in potenza conteneva le contrarietà. La definizione che di qui risulta adeguata al pensiero di Anassimandro sull'infinito dovrebbe pertanto, s'io non erro, essere questa: l'infinito contiene attualmente e organicamente uniti i contrari, è anzi mescolanza attuale e organica di contrari; dunque esso è l'antitesi, anzi l'antitesi come simultaneità di contrari.

Ma l'infinito non esaurisce il tutto, secondo Anassimandro. Dall'infinito per lui si separano, dice Aristotele, i contrari; e questa separazione è, sempre secondo l'in-

---

[23] Aristot. *Metaph.* Λ 2, 1069 b 21.

terpretazione d'Aristotele, nascita delle cose. Insomma c'è l'infinito e ci sono le cose: esiste l'antitesi-simultaneità e vivono, fuori di quella, i contrari (quando se ne sono separati). La vita dei contrari non s'alterna con quella dell'infinito, ma consussiste. Infatti Anassimandro dice che l'infinito abbraccia tutte le cose e tutte le cose governa; e che è eterno e divino.

Ci sono le cose (o contrari) e c'è l'infinito: dualistica, insomma, non monistica è la filosofia di Anassimandro, cosí come l'ha, non dico valutata, ma interpretata Aristotele, che d'Anassimandro aveva letto l'opera scritta.

Con la testimonianza d'Aristotele sembra accordarsi quella di Simplicio; o di Teofrasto, se Simplicio espone, com'io credo, l'interpretazione di Teofrasto [24], nel passo in cui, desumendolo appunto dall'opera storica di Teofrasto, riferisce quel frammento d'Anassimandro, che ancor oggi possiamo leggere. Simplicio dice che tra quanti pensarono uno e mosso il principio fu Anassimandro; e che principio ed elemento (ἀρχὴ καὶ στοιχεῖον) delle cose che sono per Anassimandro fu l'infinito. Poi chiarisce che questo infinito non era per Anassimandro uno dei cosiddetti quattro elementi, ma appunto un altro elemento, una natura infinita o indefinita (φύσις ἄπειρος): e aggiunge che da quest'infinito o da questa natura indefinita avevano origine, per Anassimandro, i cieli e i cosmi in essi contenuti: τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους [25]. Poi, quasi a conferma o riprova della veridicità della sua esposizione, riferisce le parole stesse di Anassimandro, ch'egli giudica alquanto poetiche (ποιητικωτέροις): ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Quindi commenta in questo modo: è evidente, egli dice,

---

[24] Che nella sostanza Simplicio ripeta Teofrasto è mostrato, per quanto a me pare, non soltanto dalle simiglianze generiche che ci sono tra le notizie sue e quelle degli altri dossografi, ma anche dal fatto che solo da Teofrasto egli poteva conoscere che Anassimandro era stato il primo a usare, nel linguaggio filosofico, il termine di ἄπειρον (o, secondo che si interpreta, di ἀρχή).

[25] Anche questa notizia, che è riportata da Aezio e da Ippolito e dallo pseudo Plutarco oltre che da Simplicio, e che non trova un riscontro in Aristotele, Simplicio la trae da Teofrasto.

che Anassimandro, avendo osservato il mutare degli elementi l'uno nell'altro [26], non volle fare soggetto (o sostrato: ὑποκείμενον) uno di questi, ma giudicò che soggetto dovesse essere qualche cosa di là dai quattro elementi. Poi aggiunge ancora: e Anassimandro non pensò che quel soggetto desse origine alle cose per mezzo di alterazioni sue proprie; ma credette che ogni cosa scaturisse da esso per il separarsi delle contrarietà, dovuto a un movimento eterno.

Il passo presenta alcune difficoltà. La prima è questa, che il principio di Anassimandro è detto κινούμενον, mosso; e poi è detto inalterabile (οὐκ ἀλλοιούμενον): onde il κινεῖσθαι dovrebbe essere inteso come movimento di traslazione, o, come fu pensato, di rotazione, che non implica alterazione di sostanza. Da questo movimento di traslazione o di rotazione dovrebbe essere causato il distacco delle contrarietà, e quindi la loro nascita, o la nascita delle cose. Sennonché poi Simplicio definisce l'infinito come στοιχεῖον e come ὑποκείμενον: ed ὑποκείμενον è ciò che soggiace a qualche cosa (in particolare alle forme), e dunque ciò che è potenza. Dunque da una parte Simplicio ci presenta l'infinito come inalterabile; dall'altra come mosso e modificabile nelle varie cose formate. Per di piú, anche se si prescinde dalle difficoltà create dalla inadeguata definizione dell'infinito come ὑποκείμενον, mal s'intende come possa essere detto inalterabile un elemento da cui si staccano le cose che nascono a volta a volta per separazione dei singoli contrari: è come dire che l'acqua rimane acqua anche se a volte da essa si stacca l'idrogeno e a volte si stacca l'ossigeno. Ancora: l'ἄπειρον è detto στοιχεῖον nella prima parte del passo, e poi, nella seconda, è detto παρὰ τὰ στοιχεῖα.

Di là da queste e da altre difficoltà, si intravvede però, nettissima, nella prima e nella seconda parte, quella dualità che già mi parve testimoniata da Aristotele. Due concetti sono, infatti, presenti e nell'una e nell'altra parte: il concetto che l'infinito non muta e

[26] Anche l'uso del termine στοιχεῖον è, come quelli di ὑποκείμενον e di ὕλη, anacronistico: ma l'interpretazione di Simplicio, o di Teofrasto, della filosofia d'Anassimandro non ne risulta meno evidente.

sta al di là delle cose [27], e il concetto che di qua dall'infinito stanno, per Anassimandro, le cose che si separano e si sono separate da esso [28], o, meglio, i contrari, che non stanno mai fermi, che non resistono mai identici, ma sempre mutano l'uno nell'altro (o, forse sarebbe meglio dire, si succedono l'uno all'altro). Dualismo dunque: da una parte, sopra le cose e i cieli, fuori del tempo, è l'ἄπειρον che non ha contrario e non muta; dall'altra, sotto l'ἄπειρον, nel tempo, sono i contrari che si succedono.

Ora, per Simplicio come per Aristotele, quest'infinito, che sta sopra il tempo ed è senza contrario, contiene entrambi i contrari: in questo passo lo mostra implicitamente l'affermazione che lo svolgersi d'essi contrari nel tempo avviene per un loro separarsi dall'infinito; altrove Simplicio lo dichiara esplicitamente, scrivendo: οἱ δὲ πολλὰ μὲν ἐνυπάρχοντα δὲ ἐκκρίνεσθαι ἔλεγον τὴν γένεσιν ἀναιροῦντες, ὡς 'Αναξίμανδρος καὶ 'Αναξαγόρας, οἱ δὲ συγκρίσει καὶ διακρίσει τῶν πρώτων στοιχείων, ὡς Δημόκριτος καὶ 'Εμπεδοκλῆς [29]. Ma se così è, se l'infinito, che sta di là dal tempo, contiene insieme i contrari, esso ben può dirsi simultaneità: e il tempo in cui i contrari si succedono può ben dirsi successione. Simultaneità e successione: questi sono, tradotti in termini nostri, i concetti antitetici postulati da Anassimandro, così come ce li ha testimoniati Aristotele, e ora ci riappaiono in

[27] Nella prima parte il concetto dell'infinito di là dalle cose è reso evidente sia dalla definizione λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν, sia, e maggiormente, dalla dichiarazione che da questa natura infinita nascono ἅπαντας τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους. Nella seconda parte è reso evidente dalla definizione dell'infinito come παρὰ τὰ στοιχεῖα, e dall'affermazione della sua inalterabilità: οὐκ ἀλλοιουμένου.

[28] Nella prima parte Simplicio parla piuttosto della nascita delle cose nel loro insieme, anzi del rinnovarsi infinito dell'insieme, dicendo che dall'infinito nascono (e quindi non si confondono con esso) i cieli e i cosmi. Nella seconda parte parla più specificamente dell'alternarsi o del tramutarsi d'un contrario nell'altro, pur chiamando con termine improprio elementi i contrari là dove dice τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων... θεασάμενος.

[29] Simpl. *Phys.* 235, 19. Simplicio qui attribuisce anche ad Anassimandro quello che è pensiero più propriamente d'Anassagora, il pensiero che la molteplicità immane nell'uno o migma: ma Simplicio non è accurato nel distinguere. Del resto le contrarietà avevano, nella filosofia d'Anassimandro, valore di molteplicità.

Simplicio, o, forse è meglio dire, cosí come ce li ridice Teofrasto, lo scolaro d'Aristotele [30].

Il quale Teofrasto, lo scolaro d'Aristotele, accentua, nell'interpretare la filosofia di Anassimandro, lo sforzo di definire con termini aristotelici quell'infinito che non era sostanza e non era attributo, che non era forma e neanche era, propriamente, materia. L'accentua tanto, che, mentre Aristotele piú tende a paragonare l'infinito-simultaneità di Anassimandro al migma di Anassagora, egli piú tende a paragonare il migma d'Anassagora all'infinito-uno di Anassimandro, per meglio identificare e il migma d'Anassagora e l'infinito d'Anassimandro con l'infinita e una potenza delle cose. Ce lo mostra quel passo, dove Simplicio cita testualmente un'argomentazione di Teofrasto sulla riducibilità del migma di Anassagora all'uno-infinito di Anassimandro: οὕτω μὲν οὖν λαμβανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους, ὥσπερ εἴρηται, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν μίαν. εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῷ λέγειν, τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως

---

[30] Nessun valore avrebbero le testimonianze di Simplicio, che Anassimandro avrebbe parlato dei contrari, secondo lo Hölscher, op. cit., p. 258, perché esse non deriverebbero da Teofrasto. Lo Hölscher osserva che Simplicio enumera i contrari d'Anassimandro a p. 150, 24, e che nel complesso del brano in cui è contenuta la enumerazione dei contrari, Simplicio cita una sola volta Teofrasto, per ricordare ch'egli attribuiva il pensiero della nascita delle cose dal principio per condensazione e rarefazione al solo Anassimene, e per confutarlo, adducendo la testimonianza contrastante d'Aristotele. In questo passo, e dovunque parla di contrari attribuendoli ad Anassimandro, ne conclude lo Hölscher, Simplicio ripete la testimonianza d'Aristotele, solo quella: Teofrasto dei contrari di Anassimandro non poteva aver parlato mai. L'argomentazione non mi sembra persuasiva: Simplicio, che nota discrepanza tra Aristotele e Teofrasto nella loro attribuzione dell'uso dei processi di rarefazione e condensazione, non la nota poi in quel che riguarda l'attribuzione del separarsi dei contrari dall'infinito anassimandreo. Che se la non notata discrepanza tra Teofrasto e Aristotele non prova che Aristotele e Teofrasto concordassero, tanto meno prova che essi discordassero. Né è legittimo dire che la dottrina dei contrari è puramente aristotelica, e attribuita da Aristotele erroneamente agli antichi; non c'è filosofo antico che non parli di contrari, siano contrari terra e acqua, o notte e giorno, o luce e tenebra, o pari e dispari, o finito e infinito. Tanto meno è legittimo asserire che Teofrasto non poteva aver parlato di contrari a proposito degli antichi.

φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρῳ [31]. Ed è per questa accentuazione teofrastea del carattere di unità dell'infinito, che Simplicio chiama addirittura ὑποκείμενον l'infinito, facendo nascere le difficoltà cui ho or ora accennato: ma tali difficoltà si risolvono, se, come nella testimonianza aristotelica, cosí anche nella complessa testimonianza di Simplicio o Teofrasto si distinguono la testimonianza vera e propria e la deduzione critica: la testimonianza, voglio dire, che l'ἄπειρον è oltre il mutamento, laddove, per Simplicio, sarebbe dovuto essere mutevole, ἀλλοιούμενον, perché potenza, potenza perché mescolanza, mescolanza perché simultaneità dei contrari; e che l'ἄπειρον è παρὰ τὰ στοιχεῖα, laddove, per Simplicio, sarebbe dovuto essere στοιχεῖον, e cioè materia, perché infinito.

Ma la riduzione a materia vela appena la distinzione tra infinito-simultaneità e finitezza o successione, in cui, a me pare, è la piú genuina nota della filosofia anassimandrea, quale ci apparve già dalla testimonianza di Aristotele [32].

---

[31] Simpl. *Phys.* 154, 17. Per lo Hölscher, op. cit., p. 262, il passo di Teofrasto prova che Anassimandro concepí l'infinito come unità indefinita, con la quale non hanno a che fare i contrari. L'argomentazione dello Hölscher è di tal modo: se Teofrasto paragona la mescolanza d'Anassagora all'infinito di Anassimandro perché anche quella mescolanza può dirsi « unità indefinita per aspetto e grandezza », ciò significa che l'infinito di Anassimandro è soltanto « unità indefinita per aspetto e grandezza ». Ora noi non sappiamo in quale contesto si trovasse il frammento teofrasteo, se cioè Teofrasto non avesse già dimostrato che anche l'infinito di Anassimandro, concepito come una mescolanza, doveva essere filosoficamente definito come « unità indefinita per aspetto e grandezza »: ma sappiamo ch'egli alla fine dichiara che Anassagora aveva pensato i σωματικὰ στοιχεῖα al modo d'Anassimandro; e σωματικὰ στοιχεῖα è plurale, non singolare. Insomma Anassagora, secondo Teofrasto, concepisce la pluralità come mescolata in modo da potersi dire che la mescolanza è unità; e Anassimandro del pari concepisce una pluralità mescolata in modo da potersi la mescolanza dire, anzi da essere detta « unità indefinita ». Questo mostra che per Teofrasto l'unità di Anassimandro è composita come quella d'Anassagora. E non c'è ragione di negare che la composizione sia di contrari: le dottrine di Anassimandro e d'Anassagora sono simili anche per Aristotele; non sono identiche né per Aristotele né per Teofrasto.

[32] Che Anassimandro distinguesse due mondi, sentí benissimo già il Nietzsche, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, p. 461: « Eraclito... negò la duplicità di mondi affatto diversi, ad ammettere i quali Anassimandro era stato costretto: egli non distinse piú un mondo fisico da uno metafisico ».

Simplicio, dopo aver definito l'infinito anassimandreo come natura infinita (φύσιν τινὰ ἄπειρον), e aver detto che per Anassimandro da essa (ἐξ ἧς) hanno origine i cieli e i cosmi in essi contenuti (τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους), aggiunge: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Il commento che subito segue, che Anassimandro usò parole alquanto poetiche, mostra che Simplicio qui ripete o crede di ripetere le parole stesse d'Anassimandro. Controversia c'è tra i filologi sull'ampiezza della citazione, sull'esattezza dei termini, sulla costruzione (qui all'infinito) che il periodo poteva avere nell'opera d'Anassimandro. Cosí, ad esempio, il Burnet [33] trovò difficoltà nell'uso dei termini γένεσις e φθορά, che, secondo il suo giudizio, dovrebbero essere entrati nel linguaggio filosofico solo molto tempo dopo Anassimandro; il Dirlmeier trovò difficoltà nel κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [34]; il Kirk nel τοῖς οὖσι [35]. Il Gigon considerò d'Anassimandro solo il κατὰ τὸ χρεών e i termini τίσις e ἀδικία [36].

Nella sostanza però, che il pensiero di Anassimandro sia per lo meno riflesso mediante parafrasi, nessuno contesta. E il fatto che l'ἐξ ὧν, che non può riferirsi ai κόσμοι e agli οὐρανοί perché anch'essi sono generati, e non può riferirsi, perché plurale, all'ἄπειρον o alla φύσις ἄπειρος, sia cosí mal connesso con quanto precede, è, a me pare, indizio sufficiente a mostrare che di lí, dall'ἐξ ὧν, comincia, come giudica la maggior parte degli interpreti, la citazione testuale.

Il frammento è chiaramente diviso in due parti, nella prima delle quali si parla di nascita e di morte, nella seconda di colpe e di espiazioni. Che i due concetti, di nascita e morte e di colpa ed espiazione, siano collegati tra loro, indica chiarissimamente il γάρ, e non c'è chi non abbia visto o chi abbia risolutamente negato [37].

---

[33] Burnet, op. cit., p. 55.

[34] Dirlmeier, *Der Satz des Anaximandros von Milet* in « Rh. Mus. » LXXXVII (1938), p. 381.

[35] Kirk, op. cit., p. 32.

[36] Gigon, op. cit., p. 81.

[37] Nega qualsiasi valore alla prima parte del frammento il McDiarmid, op. cit., p. 96 sgg., perché l'ἐξ ὧν ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι sarebbe espressione tanto

Le difficoltà nascono quando si cerchi di individuare il modo in cui sono collegati.

Per lungo tempo si credette di dover interpretare il frammento in questo modo, che la colpa (ἀδικία), di cui è parola nella seconda parte del frammento, consistesse nella nascita (γένεσις) di cui è parola nella prima parte, e la morte (φθορά) fosse appunto l'espiazione (δίκη καὶ τίσις) di quella colpa; e, per inserire il frammento nella filosofia d'Anassimandro, si giudicò che la colpa fosse della singola cosa verso l'infinito, da cui essa, nascendo, si distacca, e che la morte, o espiazione, fosse ritorno della cosa nell'infinito originario [38].

Le obiezioni che furono fatte o si possono fare a questa interpretazione sono, nella sostanza, tre. La prima è che per essa non è tenuto conto dell'ἀλλήλοις della seconda parte del frammento, che indica una colpa non della singola cosa verso l'infinito, ma della singola cosa, o meglio del singolo contrario (come suggeriscono le testimonianze di Aristotele e Teofrasto, e impone l'ἀλλήλοις) verso un'altra singola cosa, o meglio verso il suo proprio contrario, e indica, del pari, un'espiazione non della singola cosa nei riguardi dell'infinito, ma di ciascun contrario nei riguardi del suo proprio contrario. La seconda difficoltà è questa, che tale interpretazione non tiene conto che della nascita è detto non già che avviene per distacco dall'uno infinito, ma che avviene per distacco da una pluralità (ἐξ ὧν), nel frammento non meglio determinata, e della morte non è detto che sia ritorno nell'infinito, ma è detto che è dissoluzione ancora in una pluralità (εἰς ταῦτα), non meglio determinata. La terza è questa, che, per giustificare l'interpretazione della morte come espiazione, e dunque dolore, bisogna interpretare la vita, vale a dire il distacco dall'infinito, come gioiosa, anche se colpevole [39]: e per tal modo s'attribuisce

---

simile a quella di cui si serve Aristotele a definire i princípi di specie materiale dei Fisiologi, da apparire di origine aristotelica. Teofrasto l'avrebbe usata a definire la filosofia di Anassimandro, da lui confusa con quella degli altri Fisiologi. Sennonché in tal caso dovremmo aspettarci ἐξ οὗ... εἰς τοῦτο, certamente non ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα.

[38] Cosí, ad esempio, il Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris 1906, p. 93.

[39] Cosí scrive, infatti, lo Schleiermacher, op. cit. pag. 192: «... und was aus der ewigen Einheit heraustritt in die kurze Freude des

ad Anassimandro una concezione contraddittoria. Perché ad Anassimandro, che concepisce l'infinito come eterno imperituro divino, la vita, ch'è distacco dall'infinito divino, dolorosa sarebbe dovuta apparire, non gioiosa; e la morte, o ritorno nell'infinito, sarebbe dovuta apparire fonte di gioia, fine dell'espiazione, piuttosto che espiazione. Che se si mutassero i termini, e si dicesse appunto che per Anassimandro non la morte ma la vita era espiazione [40], di che colpe sarebbe essa espiazione, se nell'infinito (che, per quella interpretazione, è uno) le cose non avevano esistenza e dunque non potevano peccare [41]? Certo, Anassimandro avrebbe potuto avere concezione contraddittoria; ma noi contraddizioni di questo modo non gliele possiamo attribuire, senza che siano chiaramente testimoniate. Ora contraddizioni di questo modo non solo non sono testimoniate dal frammento o da altre testimonianze, ma e le testimonianze e lo stesso frammento, con l'ἀλλήλοις che accenna a colpe di cose prevaricanti su cose nel tempo, le escludono.

Di contro a questa interpretazione mistica, che fu dello Schleiermacher e del Diels e del Nietzsche, una interpretazione, apparentemente antitetica, fu proposta dallo Jaeger, il quale, lungi dal cercare d'interpretare il frammento servendosi, insieme coi concetti in esso espressi, anche di quegli altri, come quello dell'infinito, che ad Anassimandro sono attribuiti da testimonianze, esamina il frammento in sé, e lo interpreta, e della interpretazione del frammento si serve per interpretare poi le testimonianze [42]. Centro del frammento, per lo Jaeger, è quell'ἀλλήλοις, che o non era accolto o era male accolto nella interpretazione mistica. L'ἀλλήλοις, nota lo Jaeger, allude a colpa di cose rispetto a cose: ma, aggiunge, Anassimandro, parlando di una χρόνου τάξις, sopra le

---

für sich bestehenden Lebens durch den Untergang wieder strafend... ».

[40] Così scrive, ad es., il Diels, *Anaximandros von Milet* in « Neue Jahrbücher » XXVI (1923), p. 74: « Dieser Pessimismus deckt sich mit der Grundansicht Anaximanders, der die Individuen zur Strafe für ihren Frevel in das Dasein treten und dann wieder in das göttliche Apeiron zurückkehren lässt ».

[41] Lo Jaeger, op. cit., p. 34, osserva che la vita sarebbe, in realtà, concepita come delitto ed espiazione a un tempo; e che questo sarebbe un pensiero assai strano in Anassimandro.

[42] Jaeger, *Paideia* I, trad. Emery-Setti, Firenze 1953, p. 283 sgg.

cose prevaricanti mette un giudice, il tempo. Questo dimostrerebbe, sempre secondo lo Jaeger, che Anassimandro aveva cercato una legge universale, cosmica, e aveva creduto di scoprirla dando valore cosmico alla legge umana di cui egli aveva, nella sua città di Mileto, esperienza quotidiana: « Ci troviamo di fronte — scrive testualmente lo Jaeger, — a una polis ionica. Vediamo il mercato, dove si rende giustizia, e il giudice, seduto sul suo seggio, che stabilisce il castigo (τάττει). Egli ha nome Tempo » [43]. Quale, per Anassimandro, sarebbe la colpa delle cose e in che consisterebbe il giudizio del tempo? Anassimandro, secondo lo Jaeger, penserebbe a un cosmo, in cui da una parte ci sono le cose che nascono e lottano tra di loro e prevaricano l'una dopo l'altra (e lí sarebbe la colpa), e dall'altra parte c'è, oltre ogni singola cosa, il movimento che porta tutte le cose a nascimento e a lotta e a morte, il movimento che precede e accompagna e segue ogni singola cosa, quel movimento, anzi, di cui ciascuna cosa è parte o manifestazione; e questo movimento, che pur sarebbe causa delle colpe delle singole cose, sarebbe poi, in quanto trascina tutte le cose, singolarmente, a morte, causa dell'espiazione delle colpe, e quindi causa del restaurarsi della giustizia nel cosmo. La giustizia come equilibrio attuantesi attraverso gli opposti squilibri nel tempo: tale sarebbe la scoperta d'Anassimandro. Scrive lo Jaeger: « Egli vede verificarsi questo eterno compenso non solo nella vita umana, ma nell'universo intero, negli esseri tutti. L'immanenza della sua effettuazione, che si palesa nella sfera umana, gli suggerisce l'idea che le cose della natura, le loro forze e contrasti siano sottoposti a una giustizia immanente, come gli uomini, e che secondo questa se ne compia l'ascesa e il tramonto » [44].

L'interpretazione immanentistica dello Jaeger sembra superare la difficoltà dell'ἀλλήλοις, in cui si imbatteva l'interpretazione mistica, ma appunto per il concetto di immanenza s'imbatte in altre, a mio giudizio non minori, difficoltà. Già l'immagine della *polis*, usata dallo Jaeger, è inadeguata a suggerire una interpretazione del frammento intero, sia perché, come nota il Mondolfo, la preva-

---

[43] Jaeger, *Paideia* cit., p. 299.
[44] Jaeger, *Paideia* cit., p. 300.

ricazione cosmica implica che siano colpevoli entrambi i contendenti e in tempi diversi, e nell'ἀγών cittadino la colpa può essere, sí, di un contendente solo, ma può essere anche contemporaneamente di tutti e due, insomma non è necessariamente prima di un contendente e poi d'un altro [45], sia perché l'immagine del tempo fatto giudice è immagine di qualcuno che sta sopra i contendenti, che li ascolta e li giudica dall'alto, o, per lo meno, dal di fuori, e il concetto di immanenza repugna a tale immagine. La difficoltà maggiore sta tuttavia in questo, che, secondo tale interpretazione, Anassimandro avrebbe identificato tempo e giustizia, concependo la giustizia come attuantesi attraverso le colpe succedentisi, e dunque le colpe come i momenti stessi della giustizia.

Di piú, Anassimandro avrebbe concepito, per tal modo, una la giustizia e infinite le colpe. E nel frammento si parla di rinnovantisi δίκαι, di δίκαι rinnovantisi tante volte quante volte sono compiute ἀδικίαι. Lo stesso ἀλλήλοις, che per lo Jaeger è centro del frammento, perde alla fine, per questa interpretazione, ogni vigore, come quello che non indica se non il secondo momento di un processo dialettico, il mezzo con cui il principio di Giustizia si attua, facendosi giustizia concreta.

Il vero è che l'immediatezza dei rapporti tra singolo e singolo, o meglio tra contrario e contrario, è perduta non meno per la interpretazione immanentistica che per quella mistica, assorbita in un caso nell'unità conclusa dei mistici, nell'altro caso nell'unità inconclusa dell'immanentismo [46]. Aristotele e Teofrasto, già dissi, testi-

---

[45] Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, Bologna 1936, p. 53.

[46] Una interpretazione notevole, distaccantesi sia da quella mistica che da quella immanentistica, è stata proposta dal Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, p. 193. Il Mondolfo distingue due momenti, quello della lotta delle cose tra di loro e quello dell'espiazione con l'assorbimento nell'infinito, e scrive: « I due momenti si trovano piú nettamente lumeggiati piú tardi in Eraclito, ma sono già impliciti in Anassimandro: cioè 1) la possibilità delle esistenze degli esseri (cosí nella loro particolarità come nel loro ordinamento a sistema cosmico) solo come antitesi e lotta: κατ' ἔριν, onde... già in Anassimandro l'ingiustizia è lo stato normale del divenire, e non l'eccezione che rompe la normalità; 2) la fatalità del loro comune riassorbimento nel principio primordiale, che appare quasi come una condanna della lotta stessa ». L'interpretazione tuttavia urta, a me pare, contro la difficoltà dell'εἰς ταῦτα, che è plurale, e sarebbe riferito a un termine singolare (l'ἄπειρον), di cui, per di piú, non è parola nel frammento. La difficoltà si risolve

moniano che dualistica era la filosofia d'Anassimandro: l'ἀλλήλοις del frammento, ripugnante a ogni interpretazione monistica o tendenzialmente monistica, che consideri la singola cosa come parte di un tutto infinito (sia poi questo tutto infinito pensato come fermo o come mosso, come ab aeterno concluso o come perennemente inconcluso), sembra confermare l'interpretazione dualistica: anzi, s'io non erro, l'arricchisce. Perché il frammento a me pare che si deva interpretare in questo modo. Nella seconda parte, unita alla prima dal γάρ, è, come sempre fu visto, la giustificazione dell'affermazione contenuta nella prima: in altre parole, l'affermazione, che «esse cose (αὐτά) pagano reciprocamente, secondo l'ordine del tempo, la pena dell'ingiustizia commessa», spiega, secondo Anassimandro, la proposizione «donde le cose nascono, ivi periscono secondo necessità». E poiché l'ἀλλήλοις non può non alludere ai contrari [47], sicché la seconda proposizione vale «essi contrari pagano reciprocamente, secondo l'ordine del tempo, la pena dell'ingiustizia commessa», anche nella prima proposizione si interpreterà il τοῖς οὖσι, che è ripreso dall'αὐτά della seconda parte, come riferentesi ai contrari: «donde i contrari nascono, ivi periscono secondo necessità». Ho tradotto l'ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα con la massima indeterminatezza possibile. Perché la difficoltà è appunto lí. Gli antichi e i moderni hanno identificato l'ὧν e il ταῦτα con l'infinito, lo abbiano concepito poi come unità o come pluralità infinita di cose. Ma nel primo caso è inspiegabile il plurale, ἐξ ὧν... εἰς ταῦτα, nel secondo è inesplicabile l'ἀλλήλοις. Dunque l'ὧν e il ταῦτα io riferirei ancora ai contrari, e interpreterei «da quei loro contrari da cui nascono (ἐξ ὧν), in quei loro contrari (εἰς ταῦτα) i contrari periscono, secondo necessità» [47a]. Vale a

---

solo se si distacca onninamente l'infinito dal processo del tempo, restaurando il dualismo che il rapporto diretto tra infinito e cose nella sostanza rinnega.

[47] Cfr. Burnet, op. cit., p. 66.

[47a] Tale interpretazione, da me proposta nella *Cosmologia*, è stata sostanzialmente accolta di recente da C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York 1960, p. 167: con questa differenza, che egli parla di elementi piuttosto che di contrari, pur ammettendo, in altra parte del libro, che il termine «elemento» è postanassimandreo; e che pensa, piuttosto che ad una successione per alternanza, ad un'alterna trasformazione (p. 184).

dire: quel mare, da cui emerge la terra, poi sommerge la terra, e quella terra, che il mare ricopre, poi si estende là dov'era il mare; e quell'aria, che il fuoco infiamma, poi soffoca il fuoco, e quel fuoco, che l'aria ha strangolato, rinasce e brucia.

Ciascuna nascita comporta una morte, ciascuna morte una nascita (cosí già aveva all'incirca interpretato Teofrasto): ogni nascita è, quindi, prevaricazione; e ogni morte, quindi, espiazione; ma la morte implica una nuova nascita che è prevaricazione, e questa attende nuova espiazione. L'alterno processo corre infinito. Nel frammento, insomma, sarebbe affermata la successione per alternanza e lotta. Non soltanto essa però: anche il frammento, come le testimonianze di Teofrasto ed Aristotele, allude a qualche cosa che sta oltre la successione: la successione avviene, vi è detto, secondo necessità. Esistono insomma da una parte la successione e la lotta, e dall'altra la legge di necessità, la legge per cui la successione non può finire mai. In che cosa questa legge consista, ci sarà forse possibile trovare, se si riesamina nell'insieme quanto s'è detto finora.

Un'antitesi Talete aveva scoperto nel mondo fisico, tra acqua e terra, tra sotto e sopra, tra imperituro e caduco. Quest'antitesi, forse resa astratta e rivestita di nuovi termini (secco e umido), forse generalizzata con l'aggiunta di altri termini (caldo e freddo e gli altri contrari), Anassimandro accolse nella sua filosofia: su quell'antitesi rimeditò. E osservò ch'essa non può, come antitesi, sussistere nel finito, ché non può una cosa calda essere fredda, o una cosa secca essere umida: ci potrà essere qui una cosa calda e là una fredda, qui, ora, una cosa calda, e qui, dopo, una cosa fredda; ma di volta in volta c'è un solo contrario. Sennonché neanche gli parve che l'antitesi fosse inesistente, se l'uomo di volta in volta chiama l'esistente (acqua e terra, aria e fuoco) contrario del suo contrario. Ci deve essere, insomma, perché l'uomo possa avere, come ha, nozione di contrari, qualche cosa in cui i contrari stanno insieme, consussistono: Anassimandro disse che questa cosa in cui consussistono i contrari è l'infinito [48].

---

[48] Sente benissimo che sostanza della filosofia di Anassimandro è il contrasto tra il finito e l'eterno, lo Hölscher, op. cit., p. 272;

Quella successione, che nelle testimonianze dei dossografi si configura come successione di terra ad acqua e di acqua a terra, è sperimentabile, è, potremmo dire, reale; la consussistenza non è sperimentabile, ma pensabile; quindi non reale la si dirà, ma ideale o extra-temporale, se essa è l'infinito, e nel tempo non esiste che il finito [49]: coesistenza ideale o extratemporale cui ben si addicono gli attributi di ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον, di ἀγήρων, di θεῖον, testimoniati come d'Anassimandro da Aristotele e dai dossografi [50]. Successione o alternanza reale nel finito, consussistenza ideale nell'infinito: l'infinito, perché consussistenza ideale, si fa norma al finito [51]. E infatti, per essere l'infinito simultaneità, non potrà

---

che anche nota con vigore che nel tempo è lotta perpetua. Ma il contrasto tra finito ed eterno non configura poi come contrasto tra lotta e pace, tra successione e simultaneità, sí come contrasto tra lotta e unità: e non chiarisce quindi quale rapporto vi possa mai essere tra unità e dualità. Che se si ricorda come Aristotele definisca l'ἄπειρον come migma, meglio s'intende quale possa essere il contrasto tra tempo ed eterno, per Anassimandro: è il contrasto, netto e totale e perfettissimo, che esiste tra lotta e pace (entrambe implicanti almeno due termini), tra alternanza e simultaneità, tra disarmonia e armonia. Anassimandro era pensatore limpido e coerente; per togliere limpidezza al suo pensiero, è necessario negare valore a una testimonianza. Corretto mi sembra non negare valore alla testimonianza, e non attribuire, per tal modo, senza giustificazione, incoerenze ad Anassimandro.

[49] Che l'opposizione tra infinito e finito sia opposizione tra eterno e caduco, tra trascendente e trasceso, riconosce anche il Gigon, op. cit., p. 63; il quale però poi sembra trovare che l'eternità fu da Anassimandro mal concepita. Scrive infatti che soltanto in Parmenide « reinigt sich der Begriff des Dauernden als eines nicht nur Unvergänglichen, sondern auch Unentstandenen zu spekulativer Klarheit ». Io non direi, ché non c'è la minima ragione di attribuire ad Anassimandro il convincimento o il sospetto che l'infinito potesse aver avuto nascimento. Che se Parmenide purifica la concezione dell'eterno, la purifica in altro modo, chiamando essere l'eterno, e concependo l'essere come puro pensabile; dunque togliendo quelle scorie di sensibile che nell'infinito, simultaneità di contrari sensibili, esistevano ancora. Cfr. anche i miei *Pitagorici*, p. 22 sgg.

[50] Lo Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 31 sgg., ben osserva che all'infinito Anassimandro dava tutti gli attributi degli antichi dèi, onde l'indentificazione dell'ἄπειρον con il θεῖον appare ben consaputa.

[51] Il Deichgräber, *Anaximander von Milet* in « Hermes » LXXV (1940), p. 15, giudica che grande merito di Anassimandro sia stato quello di purificare il principio da ogni materialità concreta, e di scoprire in tal modo la materia originaria, « das Wesenhafte in der Zeit ». A me pare che si deva dire piuttosto che merito di Anassimandro fu quello di avere scoperto l'extra-tempo, anche se egli non riuscí a purificarlo da ogni scoria sensibile.

mai, nel tempo e in ciascun punto dello spazio, insomma nel finito, sussistere eterno un solo contrario, perché esso contrario in tal caso sarebbe infinito e infinita è per definizione solo la simultaneità dei contrari. Quindi, perché non sussista eterno (o infinito) un contrario, alla sua nascita deve far seguito la sua morte, che è nascita dell'altro contrario, e alla sua morte deve far seguito la nascita, ch'è morte dell'altro contrario. Tale è la necessità della successione, tale la norma: e scaturisce dall'essenza dell'infinito, è tutt'uno con quella. Nel frammento è testimoniato il medesimo dualismo che testimoniano Aristotele e Teofrasto; ma è chiarito il rapporto tra i due termini, l'uno dei quali è limpidamente indicato come successione nel tempo (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν) e l'altro come legge o norma (κατὰ τὸ χρεών).

Tale rapporto, del resto, è benissimo adombrato anche dal κυβερνᾶν, che Aristotele cita, e che ben s'addice all'infinito d'Anassimandro: l'infinito non dà origine al movimento del tempo, come il pilota non dà origine al movimento della nave che guida: ma come il pilota dirige il movimento della nave, cosí l'infinito dirige, impedendo ch'esso avvenga in un solo senso, il movimento dei contrari nel tempo. Inesauribile, senza principio e senza fine, è, come appare dal frammento, il succedersi dei contrari nel tempo: ma è inesauribile perché eterno è l'infinito-simultaneità, che impedisce l'infinità d'ogni sopraffazione, e vuole che a ogni vittoria d'un contrario sull'altro risponda la vittoria del secondo contrario sul primo [52]. Al dualismo di successione e

[52] Che l'infinito sia simultaneità dei contrari, ha riconosciuto, se non erro, anche il Vlastos, *Equality and Justice in Early Greek Cosmologies* in « Class. Phil. » XLIII (1947), p. 171, dove scrive dell'infinito: « It does contain the opposites; but these so thoroughly mixed that none of them appear as single, individual things ». Non mi sembra, per contro, che si possa accettare l'interpretazione che il Vlastos dà del finito, che sarebbe costituito di contrari « in balanced proportions », e dei rapporti tra l'infinito e il finito, che sarebbero tali, per cui l'infinito conserverebbe il rapporto di equilibrio dei contrari nel finito. Se cosí fosse, non si vede come ci potrebbero essere prevaricazioni nel tempo. Che se s'intende che l'equilibrio è solo ristabilito di volta in volta, e che tale equilibrio di volta in volta ristabilito è uguaglianza e giustizia, bisognerebbe dire che la lotta nel tempo è proiezione nel finito della pace dell'infinito, o che lo squilibrio è proiezione nel finito dell'equilibrio dell'infinito; e la distinzione tra tempo ed infinito, tra incessante caducità e vita eterna, tra contesa e pace, verrebbe meno.

infinità risponde il perfetto parallelismo di perpetuità del tempo (o successione) ed eternità extratemporale dell'infinito. E anche questi correlati concetti di perpetuità ed eternità sono ben testimoniati. Questo, lo troviamo enunciato con singolare nettezza da Ippolito, che traeva le sue conoscenze da Teofrasto, là dove egli, parlando dell'infinito o principio d'Anassimandro, dice che esso era eterno e sempre giovane: ταύτην δ' ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω [53]: quello trova forse l'espressione piú lucida in una proposizione dello pseudo-Plutarco, che pure traeva le sue conoscenze da Teofrasto, là dov'egli, parlando dei cieli e dei cosmi che si succedono infinite volte, scrive: ἀπεφήνατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν [54]. Insomma testimonianze e frammento si integrano e chiariscono, ad enunciare una dottrina consaputamente dualistica. E la definizione di questa dottrina ci permette di intendere in che senso Anassimandro intese che l'infinito era ἀρχὴ τῶν ὄντων: egli non già pensò che le cose nascessero dall'infinito, per un distaccarsi effettivo delle cose da esso, cominciato in un momento del tempo, o per un trasformarsi d'esso nelle cose: ché il tempo e la nascita delle cose sono da sempre, senza un principio. L'infinito poteva essere principio solo nel senso che disse Aristotele: ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή. εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας [55]. L'infinito per Anassimandro dovette essere principio solo perché limite: limite, vale a dire, alle prevaricazioni d'un contrario sul suo contrario; limite e norma; limite e condizione; limite e necessità.

---

[53] Hippol. *Ref.* I 6, 1.
[54] (Plut.) *Strom.* 2.
[55] Che qui Aristotele ripeta un argomento dello stesso Anassimandro, suppone, io credo a ragione, lo Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 25 sgg.

2 (12) ANAXIMANDER

A. - Vita e dottrina.

1. DIOG. II 1-2. (1) Ἀναξίμανδρος Πραξιάδου Μιλήσιος. οὗτος ἔφασκεν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἢ ἄλλο τι. καὶ τὰ μὲν μέρη μετα-

---

1, 1 παρὰ ξιάδου B

1, 2. οὗτος... ἄλλο τι: la cosa piú notevole in questa testimonianza è la negazione: « non definendolo né come aria né come acqua né come altra cosa ». La negazione ritorna anche in Simplicio: risale, dunque, a una fonte comune, che, si può dire sicuramente, è Teofrasto. E presuppone una interpretazione della filosofia di Talete alla cui filosofia allude il termine « acqua », di Anassimene alla cui filosofia allude il termine « aria », di Eraclito alla cui filosofia allude forse l'espressione « come altra cosa », e di Anassimandro, la quale, se pur si rifà alla interpretazione aristotelica, da questa alla fine si discosta, perché disperde, assai piú che non sia nella interpretazione di Aristotele, i dati che, completandola, dànno senso preciso alla proposizione fondamentale. Per questa interpretazione, l'acqua di Talete è elemento e sostanza delle cose che sono, e elemento e sostanza delle cose sono l'aria di Anassimene, il fuoco d'Eraclito, e l'infinito di Anassimandro: Teofrasto, insomma, osserva da una parte che Anassimandro non si distacca da Talete e da Anassimene e da Eraclito in questo, che, come essi, ricerca l'elemento o sostanza delle cose, e osserva dall'altra parte che Anassimandro si distingue da tutti gli altri nel considerare come elemento e sostanza qualche cosa che non è percepibile, quell'infinito che non è né aria né acqua né fuoco; Aristotele invece, che pur pose, come Teofrasto, Talete e Anassimene ed Eraclito

2 (12) ANASSIMANDRO

A. - Vita e dottrina.

1. (1) Anassimandro di Prassiade, di Mileto. Costui disse che principio ed elemento è l'infinito, senza definirlo come aria o come acqua o come altra cosa. Disse

---

tra quei filosofi che cercarono e trovarono in elementi materiali la sostanza ed il principio delle cose, distingue Anassimandro dagli altri fisiologi non tanto per questo, che Anassimandro non ricercò il suo principio in uno degli elementi (aria o acqua o terra o fuoco) ma per questo, che, mentre l'acqua di Talete era principio omogeneo e princípi omogenei dovevano essere, nella sua ricostruzione o nella sua definizione, l'aria di Anassimene e il fuoco d'Eraclito, l'infinito di Anassimandro era un *migma*, una mescolanza di contrari. Aristotele per tal modo allude a un problema di Anassimandro, di cui non resta traccia nelle notizie di Diogene; e che da Teofrasto, se non è trascurato, è tuttavia (s'io non erro) giudicato secondario. — **3. καὶ τὰ μὲν μέρη... εἶναι:** la proposizione è stranissima; per essa l'infinito d'Anassimandro, considerato dapprima come ἀρχή, principio ed elemento delle cose che sono, viene poi considerato come l'insieme immutevole delle cose mutevoli. Or due spiegazioni si possono dare di questa proposizione strana: che essa sia, piuttosto che testimonianza, una induzione della fonte di Diogene dal significato del termine « infinito », che, appunto perché designa ciò che non ha limiti, nella sua infinità non può essere concepito che come identico a se stesso; o che Teofrasto alludesse a due realtà o a due modi della realtà, quello d'una mutevolezza delle cose finite e quello dell'immutabilità del principio, e che Diogene (o una fonte intermedia o lo stesso Teofrasto, criticamente cercando di determinare il

βάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι. μέσην τε τὴν γῆν
5 κεῖσθαι κέντρου τάξιν ἐπέχουσαν, οὖσαν σφαιροειδῆ, τήν τε
σελήνην ψευδοφαῆ καὶ ἀπὸ ἡλίου φωτίζεσθαι, ἀλλὰ καὶ τὸν
ἥλιον οὐκ ἐλάττονα τῆς γῆς καὶ καθαρώτατον πῦρ.

εὗρεν δὲ καὶ γνώμονα πρῶτος καὶ ἔστησεν ἐπὶ τῶν

---

rapporto tra cose ed infinito) pensasse che il rapporto tra infinito immutevole e cose mutevoli dovesse essere, per Anassimandro, lo stesso rapporto che esiste tra il tutto e le parti. Delle due spiegazioni, corretta mi sembra piuttosto la seconda che la prima, come quella che s'accorda con la testimonianza d'Aristotele, quando essa sia distinta dalle deduzioni critiche. Comunque, a definire la dottrina di Anassimandro, a me pare che della proposizione di Diogene si devano accogliere soltanto l'affermazione che le cose mutano e che l'infinito non muta, escludendo il rapporto stabilito tra le cose mutevoli e l'infinito immutevole come rapporto tra parti ed intero; perché questo rapporto, come è contraddittorio in sé, se è vero che il mutare delle parti implica, quando non siano distinte materia e forma, un qualche mutamento dell'intero, cosí è in contrasto con la piú volte ripetuta testimonianza che l'infinito è di là dagli elementi, παρὰ τὰ στοιχεῖα, e dunque, anche, di là dalle cose, che non possono non essere costituite dagli elementi. — **4. μέσην... φωτίζεσθαι:** la testimonianza che la terra aveva, per Anassimandro, forma sferica è contraddetta da Aezio III 10, 1 (*Dox.* p. 376) e dallo pseudo Plutarco, *Strom.* 2 (*Dox.* p. 579). Aezio, mentre attribuisce a Talete e agli Stoici l'opinione che la terra fosse sferica, ad Anassimandro attribuisce, come lo pseudo Plutarco, l'opinione che la terra avesse forma cilindrica. Ora, se la strana congiunzione di Talete e degli Stoici e se le testimonianze che furono i Pitagorici i primi a pensare sferica la terra, tolgono valore alla testimonianza di Aezio su Talete, il valore della testimonianza di Aezio su Anassimandro viene accresciuto dal fatto che Aezio distacca Anassimandro da Talete. Non vi può dunque essere alcun dubbio che né Talete né Anassimandro ebbero conoscenza della forma sferica della terra. Aezio si rifà a Teofrasto, e talvolta lo riassume male; ma, per quello che riguarda la testimonianza su Anassimandro, è da dire (e la concordanza con Plutarco lo conferma) che Aezio non ripete male la sua fonte. Chi commette l'errore è Diogene, il quale erra anche quando dice che Anassimandro sapeva che la luna è illuminata dal sole: il medesimo Aezio,

che le sue parti mutano, ma che il tutto è immutevole. Disse che la terra sta nel mezzo dell'universo occupandone il centro, e che ha forma di sfera; e che la luna non ha luce sua propria ma è illuminata dal sole; e che il sole non è minore della terra ed è fuoco purissimo.

Fu lui che inventò il gnomone, e lo pose, a indicare

---

che pur anche tale nozione attribuisce a Talete, d'Anassimandro dice che pensava aver la luna luce sua propria; e la testimonianza s'accorda con le altre sulla cosmologia di Anassimandro. — **6. τὸν ἥλιον... τῆς γῆς:** la testimonianza forse ha garanzia di verità dal fatto che la distanza della terra dal sole stabilita da Anassimandro s'accorda con l'ipotesi che la terra ed il sole abbiano diametro uguale; la distanza sarebbe dedotta dal rapporto tra il diametro apparente e quello reale, posto il diametro reale uguale a quello della terra. V. Enriques - de Santillana, *Storia del pensiero scientifico*, I, Milano 1932, p. 267. — **8. εὗρεν δὲ καὶ γνώμονα:** la scoperta del gnomone è attribuita ad Anassimene da Plinio, il quale anzi ad Anassimene attribuisce anche la costruzione dell'orologio solare a Sparta, qui da Diogene attribuita ad Anassimandro. Ci fu dunque una confusione tra i nomi di Anassimene e Anassimandro: ma la confusione, questa volta, non dovrebbe essere di Diogene, sí invece, per ragioni che saran dette in seguito, di Plinio (cfr. anche Heidel, *Anaximander's Book*, p. 245). D'altra parte Erodoto attribuisce l'invenzione del polo e del gnomone ai Babilonesi: ed Erodoto è la fonte nostra piú antica. Dunque due ipotesi sono possibili: che si sapesse che Anassimandro (o, meno probabilmente, Anassimene) avesse usato per primo in Grecia il gnomone, avendone appreso l'uso dai Babilonesi, o che la scoperta del gnomone sia stata attribuita ad Anassimandro o ad Anassimene da chi, facendo la storia dell'astronomia (e in questo caso si dovrebbe pensare a Eudemo) giudicava che, senza l'uso di quello strumento, non avrebbe potuto fare le osservazioni che aveva fatte o che gli venivano attribuite. Comunque, se si prescinde dal fatto che, piuttosto che di scoperta, si dovrebbe parlare di uso fatto per la prima volta in Grecia (o, ancor meglio, di un uso fatto per la prima volta con intento scientifico, come pensa lo stesso Heidel, *Anaximander's Book*, p. 244), l'attribuzione del primo uso del gnomone, in Grecia, ad Anassimandro ha il valore di una testimonianza, perché le osservazioni di Anassimandro erano affidate a una opera scritta, e perché il gnomone, al tempo dei primi Pitago-

σκιοθήρων ἐν Λακεδαίμονι, καθά φησι Φαβωρῖνος ἐν Παν-
10 τοδαπῆι ἱστορίαι [fr. 27 FHG III 581], τροπάς τε καὶ ἰσημερίας σημαίνοντα καὶ ὡροσκοπεῖα κατεσκεύασε. (2) καὶ γῆς καὶ θαλάσσης περίμετρον πρῶτος ἔγραψεν, ἀλλὰ καὶ σφαῖραν κατεσκεύασε. Cfr. A 6.

τῶν δὲ ἀρεσκόντων αὐτῶι πεποίηται κεφαλαιώδη τὴν
15 ἔκθεσιν, ἧι που περιέτυχεν καὶ Ἀπολλόδωρος ὁ Ἀθηναῖος· ὅς καί φησιν αὐτὸν ἐν τοῖς Χρονικοῖς [FGrHist. 244 F 29 II 1028] τῶι δευτέρωι ἔτει τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος [547-6] ἐτῶν εἶναι ἑξήκοντα τεττάρων καὶ μετ' ὀλίγον τελευτῆσαι (ἀκμάσαντά πη μάλιστα κατὰ Πολυκράτη τὸν
20 Σάμου τύραννον).

τούτου φασὶν ἄιδοντος καταγελάσαι τὰ παιδάρια, τὸν δὲ μαθόντα φάναι 'βέλτιον οὖν ἡμῖν ἀιστέον διὰ τὰ παιδάρια'.

1, 14 δὲ] τε B 15 ἧι vulg.: ὡς BP καὶ BP: καὶ ὁ vulg. 16 ὅς deest in P

rici, era ben conosciuto. Per di piú, se non ci fossero state ragioni precise per attribuirne la scoperta ad Anassimandro (o ad Anassimene), a Talete come al primo astronomo scienziato sarebbe stata attribuita, secondo la consuetudine degli antichi, che preferivano attribuire al maestro piuttosto che al discepolo le scoperte, anche piú tarde, se l'attribuzione delle scoperte non era sicura. Altri, è vero, attribuí a Ferecide la scoperta del gnomone, ma in questo caso l'attribuzione ha minor valore, perché, essendo Ferecide appunto considerato maestro di Pitagora, è da credere che non per ragioni precise a lui sia stato attribuito, ma perché, essendo conosciuto l'uso del gnomone già da Pitagora, al suo maestro parve di doverne attribuire la scoperta. — **13. σφαῖραν κατεσκεύασε**: l'esposizione di Diogene è disordinata: l'accenno alla costruzione di una sfera dopo quello alla costruzione di una carta geografica potrebbe far pensare alla composizione di un mappamondo, tanto piú che Diogene scrive che Anassimandro giudicava sferica la terra. Probabile è invece che, se davvero Anassimandro costruí una sfera (Cicerone attribuisce tale costruzione a Talete), abbia costruito una sfera rappresentante la volta celeste: non sarebbe, del resto, neanche questa una invenzione sua, ma, come per il gnomone, l'uso di una invenzione babilonese. La sfera celeste serviva a determinare l'ora della notte,

i solstizi e gli equinozi, presso la meridiana in Sparta, secondo che riferisce Favorino nella sua *Storia varia*; e costruí orologi. (2) Primo disegnò il perimetro della terra e del mare, e, anche, costruí una sfera. Espose sommariamente le sue opinioni in quell'opera in cui s'imbatté Apollodoro d'Atene: il quale anche dice nelle *Cronache* ch'egli aveva sessantaquattr'anni nell'anno secondo della cinquattottesima olimpiade, e che dopo poco morí, essendo vissuto, nella sua maturità, al tempo di Policrate, tiranno di Samo.

Di lui dicono che, mentre cantava, fu deriso da alcuni fanciulli, e che, saputo questo, disse: «Dunque per i fanciulli bisogna cantar meglio».

---

che il gnomone, usabile solo durante il giorno, non poteva determinare. — **16. ὃς καί φησιν... τύραννον**: la notizia, cosí com'è data, è indubbiamente curiosa: Apollodoro, secondo il modo in cui Diogene ce la riferisce, non avrebbe detto l'anno di nascita e l'anno di morte di Anassimandro, ma che Anassimandro aveva sessantaquattro anni nell'anno secondo della cinquantottesima olimpiade. Questa precisazione di Apollodoro fa pensare che egli si servisse di questa data per ricostruire la cronologia di Anassimandro: se Anassimandro aveva sessantaquattro anni nel secondo anno della cinquantottesima olimpiade, doveva essere nato nel secondo anno della quarantaduesima olimpiade. Dovrebbe dunque trattarsi d'un punto di riferimento. E questo punto di riferimento Apollodoro doveva trovarlo nell'opera di Anassimandro stesso: appunto per questo, come osserva il Burnet, op. cit., p. 53, Apollodoro, cronografo, scriveva di essersi imbattuto in quell'opera. Di qual modo poi fosse il punto di riferimento, se cioè Apollodoro inducesse la data di pubblicazione dell'opera, e di lí la cronologia di Anassimandro, da avvenimenti raccontati (ad es., la battaglia del fiume Alys) o da avvenimenti taciuti (ad es., la presa di Sardi), è impossibile determinare, quali congetture che siano state fatte dagli studiosi moderni: probabile è soltanto, tra le congetture fatte, quella secondo cui Anassimandro stesso avrebbe scritto d'aver compiuto l'opera sua a sessantaquattro anni. Altri dati biografici su Anassimandro sono quelli di Eusebio sull'ἀκμή di Anassimandro (nel secondo anno della cinquantaduesima olimpiade) e quello di Eliano (*V. Hist.* III 17) sulla partecipazione di Anassimandro alla fondazione della colonia di Apollonia.

γέγονε δὲ καὶ ἄλλος Ἀναξίμανδρος ἱστορικὸς καὶ αὐτὸς Μιλήσιος τῆι Ἰάδι γεγραφώς.

2. SUIDAS Ἀ. Πραξιάδου Μιλήσιος φιλόσοφος συγγενὴς καὶ μαθητὴς καὶ διάδοχος Θάλητος. πρῶτος δὲ ἰσημερίαν εὗρε καὶ τροπὰς καὶ ὡρολογεῖα, καὶ τὴν γῆν ἐν μεσαιτάτωι κεῖσθαι. γνώμονά τε εἰσήγαγε καὶ ὅλως γεωμετρίας
5 ὑποτύπωσιν ἔδειξεν. ἔγραψε Περὶ φύσεως, Γῆς περίοδον καὶ Περὶ τῶν ἀπλανῶν καὶ Σφαῖραν καὶ ἄλλα τινά.

3. AEL. V. H. III 17 καὶ Ἀ. δὲ ἡγήσατο τῆς ἐς Ἀπολλωνίαν ἐκ Μιλήτου ἀποικίας.

4. EUS. P. E. X 14, 11 Θαλοῦ δὲ γίνεται ἀκουστὴς Ἀ., Πραξιάδου μὲν παῖς, γένος δὲ καὶ αὐτὸς Μιλήσιος. οὗτος πρῶτος γνώμονας κατεσκεύασε πρὸς διάγνωσιν τροπῶν τε ἡλίου καὶ χρόνων καὶ ὡρῶν καὶ ἰσημερίας.

2, 1. **Ἀναξίμανδρος... Θάλητος:** nella *Suda* è detto proprio συγγενής: ma probabilmente è cattiva trascrizione di οἰκέτης. Quanto al διάδοχος, il termine si trova anche in Simplicio, ma è improbabile che sia di Teofrasto. La ricerca delle successioni dei capi delle scuole è, probabilmente, piú tarda. — 4. **ὅλως... ἄλλα τινά:** che cosa intenda la Suda parlando dello schizzo (ὑποτύπωσιν) di geometria, che Anassimandro avrebbe mostrato (ἔδειξεν) in generale (ὅλως) è difficile dire: e che Anassimandro abbia scritto un'opera sulla geometria, è difficilmente credibile, i primi Στοιχεῖα essendo attribuiti da una tradizione attendibile a Ippocrate di Chio. Similmente non è notizia credibile, che Anassimandro abbia composto piú opere. Si tratta probabilmente, per i titoli delle opere nominate, di varie denominazioni date all'opera di Anassimandro, nel suo insieme o nelle sue parti. La quale opera forse era, come giudica lo Heidel, *Anaximander's Book*, p. 239 sgg., un'opera storico-geografica, che conteneva nella sua prima parte una cosmologia. Non direi tuttavia con lo Heidel (p. 280) che non v'è traccia di alcun interesse metafisico nei Milesii: di valore metafisico è la concezione dei contrari; e i Pitagorici, a cui lo stesso Heidel riconosce interesse per la metafisica,

Ci fu anche un altro Anassimandro, storico, anche lui di Mileto, che scrisse in dialetto ionico.

2. Anassimandro di Prassiade, di Mileto, filosofo, fu parente e discepolo e successore di Talete. Trovò per primo i solstizi e gli equinozi, e inventò gli orologi; e disse che la terra sta proprio nel centro (dell'universo). Introdusse il gnomone, e fece uno schizzo di geometria in generale. Scrisse *Sulla natura*, il *Giro della terra*, *Sulle stelle fisse*, la *Sfera* e alcune altre opere.

3. E Anassimandro fu a capo della colonia mandata da Mileto in Apollonia.

4. Di Talete fu discepolo Anassimandro, figlio di Prassiade, anche lui milesio di nascita. Fu il primo costruttore di gnomoni per riconoscere i solstizi e i tempi e le stagioni e gli equinozi.

---

trattarono, non meno degli Ionici, il problema della formazione del cosmo. Dunque, anche se l'ipotesi dello Heidel sul contenuto del libro di Anassimandro è, nella sostanza, accettabile, il fatto stesso che Anassimandro compose una cosmologia, riconoscendo la mortalità dei cosmi e indicandone le cause, prova che Anassimandro era ben filosofo. Ed è lí, nella ricerca filosofica, il suo vanto maggiore.

4, 3. **οὗτος... ἰσημερίας**: il gnomone è costituito da un bastone diritto piantato verticalmente su di una superficie orizzontale. Il bastone dà origine a un'ombra, che, spostandosi da occidente verso oriente ogni giorno, descrive ogni giorno una curva. Le curve, per la diversa inclinazione dei raggi e per la variabile durata dell'illuminazione solare, sono diverse di giorno in giorno. La minima si ha nel solstizio d'inverno, la massima nel solstizio d'estate. Era dunque possibile, mediante il gnomone, determinare i solstizi. D'altra parte in due giorni dell'anno il prolungamento della linea, che congiunge un'estremità della curva con la base del bastone, raggiunge l'altra estremità; era dunque possibile determinare i giorni degli equinozi. Anzi era possibile determinare anche la lunghezza dei giorni, e quella delle stagioni. A tutto questo allude

5 Cfr. HERODOT. II 109 πόλον μὲν γὰρ καὶ γνώμονα καὶ τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον οἱ Ἕλληνες.

5. PLIN. N. H. II 31 obliquitatem eius [sc. zodiaci] intellexisse, hoc est rerum foris aperuisse, A. Milesius traditur primus olympiade quinquagesima octava [548-545], signa deinde in eo Cleostratus, et prima arietis ac sagit-
5 tari [cfr. Vors. 6 B 2], sphaeram ipsam ante multo Atlas.

5a. CIC. de div. I 50, 112 ab Anaximandro physico moniti Lacedaemonii sunt, ut urbem et tecta linquerent armatique in agro excubarent, quod terrae motus instaret, tum cum et urbs tota corruit et monte Taygeto
5 extrema montis quasi puppis avolsa est. Cfr. PLIN. N. H. II 191 et A 28.

6. AGATHEMER. I 1 (ex Eratosthene) Ἀ. ὁ Μιλήσιος ἀκουστὴς Θαλέω πρῶτος ἐτόλμησε τὴν οἰκουμένην ἐν πίνακι γράψαι· μεθ' ὃν Ἑκαταῖος ὁ Μιλήσιος (FGrHist. 1 T 12 a I 3) ἀνὴρ πολυπλανὴς διηκρίβωσεν, ὥστε θαυ-
5 μασθῆναι τὸ πρᾶγμα.

---

la proposizione di Eusebio. — **5. πόλον... Ἕλληνες:** il polo era un orologio solare costituito da una semisfera concava, che aveva per centro l'estremità di uno stilo; l'ombra di questo stilo disegnava ogni giorno degli archi di cerchio. Si poteva completare il cerchio e dividerlo in parti uguali (dodici o ventiquattro): cosí fecero i Babilonesi. In Grecia il cerchio, fino a che si usò il polo, non veniva completato, ma veniva diviso in dodici parti uguali l'arco di cerchio, che era diverso di giorno in giorno. Per tal modo s'avevano ore variabili. Ora la tradizione antica, mentre attribuisce ad Anassimandro l'invenzione del gnomone (ed è da intendere l'uso piuttosto che l'invenzione, essendo l'invenzione babilonese) non gli attribuisce l'invenzione del polo. È tuttavia possibile che Anassimandro, cui si attribuisce la costruzione d'un orologio solare a Sparta, l'usasse; solo in tal caso è possibile vedere nella sfera, di cui pure gli è attribuita la costruzione, quella della volta celeste, usata per determinare le ore della notte. Si tratta, naturalmente, di congetture estremamente incerte. Cfr. Rey, op. cit., p. 82.

Il polo e il gnomone e le dodici parti del giorno i Greci li appresero dai Babilonesi.

5. Si tramanda che Anassimandro abbia scoperto l'obliquità dello zodiaco, aprendo la via alla comprensione della natura, nell'olimpiade cinquantottesima; e che poi abbia scoperto delle costellazioni nello zodiaco Cleostrato, prima di tutto quella dell'ariete e quella del sagittario; e che la sfera stessa l'abbia scoperta molto tempo prima Atlante.

5a. Anassimandro avvertí gli Spartani, che s'allontanassero dalla città e dalle case, e passassero la notte armati in campagna, perché stava per esserci un terremoto, appunto allora, quando in realtà tutta la città precipitò e si distaccò dal monte Taigeto l'estremità, quasi poppa di una nave.

6. Anassimandro di Mileto, scolaro di Talete, osò per primo disegnare in una tavola la terra abitata: perfezionò il disegno, piú tardi, Ecateo di Mileto, uomo che viaggiò molto: e la sua opera fu ammirata.

5, 1. *obliquitatem... octava*: il variare delle curve dell'ombra del gnomone mostra che il piano del semicerchio disegnato, giorno per giorno, dall'apparente giro diurno del sole intorno alla terra ha diverse inclinazioni rispetto all'orizzonte; mostra cioè la obliquità dell'eclittica. La conoscenza della obliquità dello zodiaco, che forma come una fascia da entrambi i lati dell'eclittica e ch'era conosciuto dai Babilonesi, è collegata con la conoscenza della obliquità della eclittica del sole, riconoscibile mediante lo studio delle ombre del gnomone. Plinio, che attribuisce ad Anassimandro la scoperta dell'obliquità della eclittica, per averla trovata a lui attribuita dalla sua fonte (probabilmente Eudemo o una fonte rifacentesi a Eudemo), dovette trovare attribuita ad Anassimandro anche la scoperta (o l'uso) del gnomone: per questo l'attribuzione di tale scoperta ad Anassimene deve essere una svista, o sua o della sua fonte immediata. Quanto alla datazione precisa della scoperta, essa è certamente curiosa. È da credere che la fonte di Plinio trovasse qualche cosa sull'obliquità dello zodiaco nell'opera, che, a quanto è da congetturare, Apollodoro giudicava scritta nell'olimpiade cinquantottesima: di lí la datazione della scoperta.

STRABO I p. 7 τοὺς πρώτους μεθ' Ὅμηρον δύο φησὶν Ἐρατοσθένης, Ἀναξίμανδρόν τε Θαλοῦ γεγονότα γνώριμον καὶ πολίτην καὶ Ἑκαταῖον τὸν Μιλήσιον (FGrHist. 1 T 11 b)· τὸν μὲν οὖν ἐκδοῦναι πρῶτον γεωγραφικὸν πίνακα,
10 τὸν δὲ Ἑκαταῖον καταλιπεῖν γράμμα πιστούμενον ἐκείνου εἶναι ἐκ τῆς ἄλλης αὐτοῦ γραφῆς.

7. THEMIST. or. 36 p. 317 ἐθάρρησε πρῶτος ὧν ἴσμεν Ἑλλήνων λόγον ἐξενεγκεῖν περὶ φύσεως συγγεγραμμένον.

8. DIOG. VIII 70 Διόδωρος δ' ὁ Ἐφέσιος περὶ Ἀναξιμάνδρου γράφων φησίν, ὅτι τοῦτον ἐζηλώκει τραγικὸν ἀσκῶν τῦφον καὶ σεμνὴν ἀναλαβὼν ἐσθῆτα.

9. SIMPL. Phys. 24, 13 (ex Theophrasti Phys. Opin. fr. 2 Dox. 476).
τῶν δὲ ἓν καὶ κινούμενον καὶ ἄπειρον λεγόντων Ἀ. μὲν Πραξιάδου Μιλήσιος Θαλοῦ γενόμενος διάδοχος καὶ μαθητὴς

8, 1 Θεόδωρος F

6, 9. τὸν μὲν οὖν... γραφῆς: l'affermazione di Eratostene, che la carta geografica di Ecateo era autentica, dipendeva dal fatto che quella genuinità era stata messa in dubbio da Callimaco. Quanto alla tavola geografica di Anassimandro, che era di Mileto, è probabile che essa fosse quella portata a Sparta da Aristagora di Mileto secondo il racconto d'Erodoto (cfr. Heidel, *Anaximander's Book*, p. 246).

9, 3. τῶν δὲ ἓν... λεγόντων: è introdotta nel commento a quel passo della *Fisica* aristotelica (A 2, 184 b 15) in cui Aristotele, iniziando lo studio dei princípi, scrive: « I princípi devono essere o uno o piú d'uno; e se è uno, esso sarà fermo, come dicono Parmenide e Melisso, o mosso, come dicono i Fisici ». Simplicio dunque, a commento, scrive (p. 23, 21): « Di quelli che dicono uno e mosso il principio, e che Aristotele chiama propriamente Fisici, gli uni lo dicono limitato, come Talete e Ippone... Di quelli che lo dicono uno e mosso e illimitato, Anassimandro... ». Ma Aristotele, là dove parla dei Fisici che dicono uno il principio, e lo pensano mosso, aggiunge: « gli uni dicendo che il principio primo è aria, gli altri dicendo

Eratostene dice che i due primi geografi dopo Omero furono Anassimandro, che fu familiare e concittadino di Talete, ed Ecateo di Mileto: il primo, egli dice, disegnò una tavola geografica, ed Ecateo lasciò un disegno, la cui autenticità era garantita dal resto della sua produzione.

7. Primo dei Greci che conosciamo, osò scrivere e pubblicare un'opera sulla natura.

8. Diodoro di Efeso, scrivendo su Anassimandro, dice che (Empedocle) lo imitava, affettando modo tragico e portando vesti che gli davano gravità.

9. Tra quanti dissero che il principio è uno e mosso ed infinito, Anassimandro, figlio di Prassiade, di Mileto, scolaro e successore di Talete, disse che principio ed

---

che è acqua ». Dunque Aristotele, se pur a volte mostra di concepire come materiale l'infinito di Anassimandro, non sempre lo avvicina all'acqua di Talete, o all'aria di Anassimene o di Diogene, anzi piú spesso contrappone Anassimandro a Talete e ad Anassimene e a Diogene, avvicinandolo piuttosto ad Anassagora, e talvolta ad Empedocle; e fondamentale è la contrapposizione di *Phys.* A 4, 187 a 12, dove Aristotele, pur congiungendo, sotto il medesimo nome di Fisici, Anassimandro ed Empedocle e Anassagora con Talete e Anassimene e Diogene, ricorda ch'essi concepirono in modo diverso la generazione. Insomma la differenza tra Simplicio e Aristotele, nell'interpretare Anassimandro, sta in questo, che Aristotele sapeva che l'infinito di Anassimandro non era la materia, anche se giudicava che l'infinito non è pensato correttamente se non quando è pensato come materia, e Simplicio credeva che Anassimandro avesse pensato l'infinito come materia: per questo Simplicio non esita ad attribuire all'infinito anassimandreo gli attributi della materia, tra i quali è il movimento. Ma il movimento non s'addice a quel principio che è infinito e circonda e governa tutte le cose; e Aristotele non glielo attribuisce esplicitamente; e neanche glielo attribuisce, per quanto a me pare e come dirò in seguito, Teofrasto. Cfr. anche Hölscher, op. cit., p. 260 sgg.: il quale però, a torto secondo il mio giudizio, contrappone in questo l'interpretazione di Aristotele a

5 ἀρχήν τε καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν
10 δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [B 1], ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος
15 θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἕν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλά τι ἄλλο παρὰ ταῦτα· οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀιδίου κινήσεως. διὸ καὶ τοῖς περὶ Ἀναξαγόραν τοῦτον ὁ Ἀριστοτέλης συνέταξεν.
20 150, 22 ἐνούσας γὰρ τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ, ἀπείρῳ ὄντι σώματι, ἐκκρίνεσθαί φησι Ἀναξίμανδρος . . . ἐναντιότητες δέ εἰσι θερμόν, ψυχρόν, ξηρόν, ὑγρόν, καὶ τὰ ἄλλα.

9, 6 κομίσας] καὶ μίσας B 21 ἀσώματι a

quella di Teofrasto. — **6. πρῶτος... τῆς ἀρχῆς**: due interpretazioni si possono dare, e furono date, del πρῶτος τοῦτο τοὔνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς: che Anassimandro abbia usato per primo il termine ἀρχή, che Anassimandro abbia per primo detto che l'ἄπειρον è ἀρχή. Nel primo modo interpreta lo Zeller, nel secondo il Burnet. Lo Jaeger, che accoglie l'interpretazione dello Zeller, traduce (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 201): « He was the first to introduce this name of arché »; ma trascura il valore dell'articolo che accompagna il termine ἀρχή. Forse dunque è da accogliere la seconda interpretazione, se pur anch'essa non è scevra di difficoltà: Simplicio, che ben sa essere stato considerato l'ἄπειρον come causa o principio anche da Aristotele, direbbe che fu Anassimandro il primo a dare al termine ἄπειρον valore filosofico, pensandolo come ἀρχή. Né contrasta, anzi, s'io non sbaglio, conferma quest'interpretazione l'altro passo di Simplicio (*Phys.* 150, 23): πρῶτος ἀρχὴν ὀνομάσας τὸ ὑποκείμενον. Anche di qui risulta che Anassimandro fu il primo a chiamare ἀρχή il sostrato, cioè a dire che il sostrato (τὸ ὑποκείμενον) è ἀρχή; non, dunque,

elemento delle cose che sono è l'infinito, introducendo lui stesso questo nome del principio. Disse che principio non è né l'acqua né alcun altro di quelli che si dicon elementi, ma un'altra natura infinita, da cui nascono tutti i cieli e tutti i cosmi che sono in essi, e che donde le cose hanno nascimento, ivi periscono secondo necessità, perché espiano reciprocamente le colpe secondo l'ordine del tempo, servendosi di parole poetiche per dire queste cose. È evidente che egli, avendo osservato che i quattro elementi si trasformano l'uno nell'altro, pensò che nessun d'essi poteva essere sostrato, ma qualche altro di là da essi. Ma egli non pensava che la generazione avvenisse per trasformazione dell'elemento, sí invece per distaccarsi i contrari da esso a causa del movimento eterno. Per questo Aristotele l'accostò ad Anassagora.

Anassimandro dice che le contrarietà immanenti nel sostrato, corpo infinito, da esso si separano... e contrarietà sono il caldo, il freddo, il secco, l'umido e le altre.

---

che Anassimandro usò per primo il termine ἀρχή. Simplicio ragiona cosí: se Anassimandro fu il primo a dire ἀρχή l'infinito, fu il primo a fare un'ἀρχή del sostrato, essendo per lui, per Simplicio, tutt'uno infinito e materia. Insomma Anassimandro fu colui che introdusse nella filosofia, come ἀρχή, l'infinito. (Cfr. anche Kirk, op. cit., p. 23). Resta solo, a contrastare l'interpretazione del Burnet, il passo di Ippolito: ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. Ma, anche a prescindere che sarebbe un errore interpretare Simplicio servendosi di Ippolito, il passo di Ippolito in realtà è privo di senso, ed è da considerare guasto, non essendo comprensibile il καλέσας senza un predicato. Forse è da accogliere l'emendamento del Burnet, il quale suppone la caduta di un τοῦτο, riferito ad ὄνομα e una corruzione di κομίσας in καλέσας: «primo avendo introdotto questo nome a designare il principio». — **7. λέγει δ' αὐτὴν... συνέταξεν**: per l'interpretazione del passo v. la nota introduttiva. — **20. ἑνούσας γὰρ... τὰ ἄλλα**: il passo non è riportato interamente dal Diels. Ma è passo fondamentale. Alcuni codici dànno ἀσώματι (che dovrebbe essere un mal trascritto ἀσωμάτῳ), altri (DEF) dànno σώματι. Il σώματι, dopo la definizione dell'ἄπειρον come di una φύσις, è strano; e strano è che sia chiamato σῶμα da Simplicio quell'ἄπειρον che lui stesso considera infinito per grandezza (*Phys.* 22, 12). Ma anche Aristotele

ARIST. Phys. A 4, 187 a 20 οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας
25 τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι
καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς
καὶ Ἀναξαγόρας· ἐκ τοῦ μείγματος γὰρ καὶ οὗτοι ἐκκρί-
νουσι τἆλλα.

9a. SIMPL. Phys. 154, 14 καὶ Θεόφραστος δὲ τὸν
Ἀναξαγόραν εἰς τὸν Ἀναξίμανδρον συνωθῶν καὶ οὕτως
ἐκλαμβάνει τὰ ὑπὸ Ἀναξαγόρου λεγόμενα, ὡς δύνασθαι
μίαν αὐτὸν φύσιν λέγειν τὸ ὑποκείμενον· γράφει δὲ οὕτως
5 ἐν τῆι Φυσικῆι ἱστορίαι (fr. 4 D. 479)· 'οὕτω μὲν οὖν λαμ-
βανόντων δόξειεν ἂν ποιεῖν τὰς μὲν ὑλικὰς ἀρχὰς ἀπείρους,
ὥσπερ εἴρηται, τὴν δὲ τῆς κινήσεως καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν
μίαν. εἰ δέ τις τὴν μίξιν τῶν ἁπάντων ὑπολάβοι μίαν εἶναι φύσιν
ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος, ὅπερ ἂν δόξειε
10 βούλεσθαι λέγειν, συμβαίνει δύο τὰς ἀρχὰς αὐτῶι λέγειν,
τήν τε τοῦ ἀπείρου φύσιν καὶ τὸν νοῦν, ὥστε πάντως φαίνεται
τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν Ἀναξιμάνδρωι.'

10. [PLUT.] Strom. 2 (D. 579; ex Theophrasto)
μεθ' ὃν Ἀναξίμανδρον Θάλητος ἑταῖρον γενόμενον τὸ ἄπειρον
φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε
καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δή φησι τούς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι
5 καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ἀπεφή-

---

definiva corpo l'ἄπειρον, alludendo alla sua materialità. Come Aristotele, cosí Simplicio: la definizione dell'ἄπειρον come σῶμα è coerente con quell'interpretazione per cui l'ἄπειρον è giudicato mosso, e identificato con l'elemento intermedio tra acqua e aria, o aria e fuoco, di cui piú volte Aristotele parla.

9a. Per questo passo v. la nota introduttiva ad Anassimandro.

10, 2. μεθ' ὃν... κόσμους: il rapporto tra l'infinito generatore e le cose generate è espresso dai dossografi in modi che sono insieme simili (il che sembra mostrare la fonte comune) e diversi (il che sembra indicare la cattiva trascrizione o interpretazione della fonte o, anche, l'incertezza della fonte nell'interpretazione di Anassimandro). Di un movimento generatore si legge, oltre che in questo passo dello pseudo Plutarco,

Alcuni pensano che si stacchino dall'uno le contrarietà immanenti: cosí Anassimandro e quanti dicono che ci sono l'uno e il molteplice, come Empedocle e Anassagora: anche costoro, infatti, distaccano il resto dal miscuglio.

9a. E Teofrasto, accostando Anassagora ad Anassimandro, appunto in questo senso interpreta le sue parole, come se egli volesse dire che il sostrato è un'unica natura. Scrive cosí nella *Storia della Fisica*: « Se li concepiamo in questo modo, apparirà da una parte che fanno infiniti i princípi materiali, come s'è detto, dall'altra che fanno unica la causa del movimento e della generazione. Ma se si prende la mescolanza come una natura una, infinita per aspetto e per grandezza, che è appunto quello che egli sembra voler dire, gli accade di porre due princípi: la natura dell'infinito e la mente; sicché è evidente che egli concepiva gli elementi corporei quasi nello stesso modo d'Anassimandro ».

10. Dice che dopo di lui (Talete) Anassimandro, ch'era stato suo amico, disse che l'infinito è la sola causa della generazione e della dissoluzione del tutto, ché da esso egli dice che si sono distaccati i cieli, e, in generale, tutti i mondi, che sono infiniti. Dice che la loro distruzione e, molto prima, la nascita, avvengono per il loro moto rotatorio dall'eternità infinita. Disse che

---

anche nel passo di Ermia, che qui è riportato come testimonianza 12, e in quello di Ippolito, qui riportato come testimonianza 11, e in un passo di Simplicio, non raccolto dal Diels, ma qui riportato subito dopo la testimonianza dello pseudo Plutarco, e in un altro passo di Simplicio, qui riportato come testimonianza 9. In ciascuno di questi passi però è diversamente designato ciò che nascerebbe dal movimento del principio: per lo pseudo-Plutarco e per Simplicio nascerebbero i cieli e i mondi (o gli ordinamenti) in essi contenuti; per Ermia nascerebbero le cose, ma in modo, pare, che mentre alcune nascono, le altre periscono; per lo stesso Simplicio in un altro passo (*Phys.* 479, 33) nascerebbero gli elementi: per Ippolito poi il movimento eterno sarebbe bensí, come per lo pseudo Plutarco, causa del nascere dei mondi, ma esso movimento non sarebbe però del principio, sí invece separato, distinto da

νατο δὲ τὴν φθορὰν γίνεσθαι καὶ πολὺ πρότερον τὴν γένεσιν ἐξ ἀπείρου αἰῶνος ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν. ὑπάρχειν δέ φησι τῶι μὲν σχήματι τὴν γῆν κυλινδροειδῆ, ἔχειν δὲ τοσοῦτον βάθος ὅσον ἂν εἴη τρίτον πρὸς τὸ πλάτος. φησὶ
10 δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν

---

quello: οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον... πρὸς δὲ τούτῳ κίνησιν ἀίδιον εἶναι. Pare dunque di qui che i dossografi fossero incerti: né è, io credo, buon metodo quello di ricercare come per Anassimandro avvenga la nascita del cosmo o delle cose, se prima non s'osserva che la discordanza tra i testimoni su ciò che nasce dal movimento del cosmo fa supporre che le loro siano deduzioni lor proprie o di fonti intermedie piuttosto che genuine testimonianze; né buon metodo è quello di accogliere senz'altro l'affermazione di chi dice che mosso è l'infinito, trascurando l'altra incertezza della tradizione, sul soggetto del movimento, e cioè negando ogni valore al passo di Ippolito. Tanto piú l'esame della tradizione è necessario, in quanto lo stesso pseudo Plutarco, che ora parla di un movimento del principio generatore dei cosmi e dei cieli, parla poi subito di un separarsi (pare dall'infinito) non di ciò che si genera, ma di ciò che è generatore del caldo e del freddo. Or Aristotele, che conosceva l'opera di Anassimandro, parla di un separarsi delle contrarietà dall'infinito; e ne parla distinguendo la filosofia di Anassimandro da quella di chi pensava che dalla mescolanza si separassero le cose. Questa distinzione rende súbito dubbie tutte le testimonianze che sembrano far nascere immediatamente dal movimento dell'infinito le cose e i mondi. Il problema dunque va posto, io credo, in questo modo: s'ha da dire che c'è un movimento dell'infinito che è generatore dei contrari, o s'ha da dire che c'è un movimento dei contrari che è generatore dei cieli e dei mondi e delle cose? O, anche, s'ha da dire che ci son due movimenti, uno dell'infinito (generatore dei contrari) e uno dei contrari (generatore delle cose)? Ora, che le contrarietà si muovono pare indubbio: infatti nascono e muoiono, prevaricando a vicenda. A questo movimento delle contrarietà, s'io non erro, alludono Ippolito in I 6, 2 e Simplicio in *Phys.* 150, 22 e lo pseudo-Plutarco, dove parla del τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ che dà origine al cosmo. Quanto al movimento dell'infinito, esso è testimoniato soltanto là dove il passaggio dall'infinito alle contrarietà, dalle quali, per lo pseudo Plutarco, nascono le

per la forma la terra è cilindrica, e che la sua profondità è un terzo della larghezza. Disse che l'elemento generatore dall'eternità del caldo e del freddo si separò nella generazione di questo cosmo, e che da esso nacque una sfera di fiamma intorno all'aria circondante la terra,

---

cose e i mondi, è saltato; là, cioè, dove i cieli e i cosmi e le cose son fatti nascere immediatamente dall'infinito. Ora, se si pensa che i dossografi non parlano mai di un doppio movimento, dell'infinito e delle contrarietà, ma di un solo movimento; e se si pensa che l'infinito di Anassimandro, secondo la testimonianza di Aristotele, abbracciava il cosmo e le cose, viene il sospetto che i dossografi attribuiscano all'infinito quel movimento che dovrebbero attribuire alle contrarietà; insomma che l'unica testimonianza valevole sia quella di Ippolito, là dove Ippolito separa il movimento eterno dall'infinito. È, del resto, l'unica testimonianza che s'accorda col silenzio di Aristotele sul presunto movimento dell'infinito di Anassimandro. — **7. ἐξ ἀπείρου αἰῶνος:** l'espressione «dall'eternità infinita» può apparire strana, essendo qui usato come attributo quel termine di infinito, o ἄπειρον, che di solito ha valore, nelle testimonianze su Anassimandro, di sostantivo. Ma forse adombra l'interpretazione vera di Teofrasto, coerente con quella d'Aristotele. Il movimento eterno non è dell'infinito immoto, ma è dei contrari distaccati *ab aeterno* dall'infinito: o, è forse meglio dire, il movimento eterno è del tempo (che sta fuori dell'infinito), di quel tempo ove contendono, in una lotta che non ha principio e non ha fine, i contrari alternamente prevaricanti. Alla medesima interpretazione s'addice il plurale ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν, che non va riferito a un movimento circolare dell'infinito, ma o a un movimento di tutti i mondi (cfr. Hölscher, op. cit., p. 270) o a un movimento di quei contrari che lo pseudo Plutarco sembra confondere con le cose. — **10. τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου... ἀποκριθῆναι:** il passo fu variamente interpretato. Lo Zeller, che corregge il τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον in ἐκ τοῦ ἀιδίου τὸ γόνιμον, scrive che probabilmente Anassimandro lasciava il concetto di separazione delle cose altrettanto indeterminato di quello di sostanza primordiale, e si stupisce (op. cit., p. 16) che lo pseudo Plutarco, Simplicio ed Aezio parlino di caldo e di freddo. Ma lo Zeller non poteva non trovare difficoltà nelle testimonianze di Plutarco, di Simplicio e di Aezio sui contrari, perché, trascurando o mal valutando le testimonianze sulla diversità dell'ἄπειρον

γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καί τινα ἐκ τούτου

---

dall'acqua di Talete e dall'aria di Anassimene e dagli elementi empedoclei, egli raccoglieva l'infinito e l'acqua e l'aria e gli elementi empedoclei entro il comune e inadeguato concetto di materia. Di lí, in sostanza, la necessità di identificare l'ἀίδιον con l'ἄπειρον, e di staccare il concetto di ἐκ τοῦ ἀιδίου dal τὸ γόνιμον, per farlo dipendere dall'ἀποκριθῆναι. Ma nel testo sta scritto τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον: e, poiché l'espressione è da una parte chiarissima e dall'altra nel contesto appare *lectio difficilior*, sarebbe un errore quello di correggerla; tanto piú che, correggendola, non si elimina la difficoltà del passo, che è questa: che cos'è questo *quid* che è dall'eterno generatore del caldo e del freddo, e si separa, pare, dall'infinito? Aristotele ci parla di un separarsi delle contrarietà dall'infinito, non del separarsi di un elemento che sia potenza delle contrarietà; Simplicio parla a volte di un separarsi delle contrarietà e a volte del generarsi di cosmi, ma anche lui non dice mai del separarsi di un elemento che sia potenza della contrarietà. Anzi è da osservare che Aristotele, se considera l'ἄπειρον di Anassimandro come concetto approssimato al suo concetto di potenza o di materia, tale lo considera proprio perché da esso vengono fuori i contrari separatamente: e che Teofrasto parla senz'altro dell'ἄπειρον come di uno στοιχεῖον, e che spesso quest'ἄπειρον viene detto da Simplicio e dai dossografi ὑποκείμενον e cioè materia, e cioè potenza delle contrarietà; infine anche μίγμα lo definisce Aristotele, μίγμα appunto di contrarietà. Strana par dunque la proposizione degli *Stromata* plutarchei, per cui dall'infinito non i contrari si distaccherebbero, ma un *quid*, che, per essere generatore dei contrari, non si può non pensare che come materia o potenza dei contrari, un migma che è generatore *ab aeterno*, ἐκ τοῦ ἀιδίου. E tuttavia la proposizione strana sembra alludere a qualche cosa che pur si ricava dalle testimonianze di Aristotele e di Teofrasto e dal frammento riportato da Simplicio, quando le testimonianze siano esaminate nella loro compiutezza e il frammento non si interpreti col presupposto che la filosofia di Anassimandro deve essere materialistica: sembra alludere, voglio dire, a un movimento eterno nel tempo inesausto, che, se pur è in qualche modo connesso con l'infinito o ἄπειρον e da esso regolato, tuttavia ne rimane sempre distinto. C'è insomma, anche per lo pseudo Plutarco, *ab aeterno* un infinito; e c'è qualche cosa che pure è *ab aeterno*, ma non è l'infinito: è quello ch'egli chiama τὸ

come una corteccia intorno all'albero: e che, spezzatasi

ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ: noi dovremmo dirlo il tempo. Lo pseudo-Plutarco, che pensa all'infinito come a elemento generatore, dice che il τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον s'è separato (e pare che voglia dire dall'infinito in un momento del tempo, e cosí si giudica per lo piú: cfr. C. H. Kahn, op. cit., p. 87); noi dovremmo dire, che è separato *ab aeterno* dall'infinito. Per questo, io suppongo, conservando forse, come suppone anche lo Hölscher, op. cit., p. 264, un'espressione piú antica, lo stesso pseudo-Plutarco, parlando dei cieli e dei cosmi, dice che essi sono separati (ἀποκεκρίσθαι, non ἀποκριθῆναι come scrive erroneamente quando parla del γόνιμον) dall'infinito. I cosmi sono separati dall'infinito come quelli che sono nel tempo. La realtà si configurava per Anassimandro, se cosí è, in questo modo: esistono *ab aeterno* l'infinito e il tempo. Nel tempo un contrario tende a cacciare l'altro, e in parte lo caccia, e questo, quando è cacciato fuori dal tempo, è come accolto nell'infinito; ma poi il contrario cacciato prende il sopravvento, si rinforza, s'accresce (e dunque è come se riaccogliesse dall'infinito quanto era stato in esso respinto e piú di quello), si dilata e respinge e caccia, per quanto può, l'altro contrario; e la vicenda si rinnova perennemente. Nell'infinito invece non esiste la vicenda e la lotta. Il tempo è guerra, l'infinito è pace, il tempo è vicenda, l'infinito è stasi, il tempo è movimento, l'infinito è tranquillità. — **11. καί τινα... φλοιόν:** col problema della nascita del mondo sono collegati due problemi: quello della molteplicità dei mondi, se essa deva intendersi come molteplicità di mondi coesistenti o come molteplicità di mondi succedentisi, o anche come molteplicità di mondi coesistenti e di mondi succedentisi; e quello del movimento onde ha origine ciascun mondo. Quanto al primo problema, pur senza accogliere completamente l'ipotesi del Kirk, op. cit., p. 28 sgg., secondo cui Anassimandro non avrebbe parlato di piú mondi, tuttavia, col Kirk, io credo che si deva pensare non tanto a un uscire di mondi dal nulla per poi ritornare nel nulla, ma ad un alternarsi di ordine e di disordine, o meglio, a un alternarsi di ordini (imperfetti) e disordini (non totali). E piú aderente alla ricostruzione suggerita da Aristotele io credo che sia, anche, il pensare che questo alternarsi d'ordine imperfetto e di disordine incompiuto, a seconda dei vari rapporti dei contrari in lotta, fosse concepito come effettuantesi nell'unico universo esistente, piuttosto che in infiniti

φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶι

---

universi o mondi (cfr. anche Cornford, *Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy*, in « The Classical Quarterly » XXVIII [1934], pp. 1-16, e Kranz, *Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit* in « Philologus » XCIII [1938], p. 434). Quanto al modo del movimento generatore, la questione parve piú complessa: Aristotele, in *De caelo*, B 13, 295 a 13, scrive che « tutti quelli che parlano della generazione del cosmo dicono che la terra si raccolse nel centro »; e spiega che i cosmologi hanno pensato in tal modo, perché movimento generatore è quello rotatorio o vorticoso, quel movimento cioè per cui le parti piú pesanti si raccolgono nel centro: dunque, si conclude, se il « tutti » va riferito anche ad Anassimandro (e non c'è ragione di escludere Anassimandro dai « tutti », tanto piú che Aristotele lo ha ben presente, se poco dopo lo cita) il mondo deve essersi generato, secondo Anassimandro, per un movimento rotatorio. La questione nasce di qui: di che cos'è movimento il movimento rotatorio? La prima risposta è che sia movimento dell'infinito, perché i dossografi ci dicono che, secondo Anassimandro, i mondi nascevano dall'infinito. Sennonché il movimento rotatorio implica un asse intorno al quale ruoti ciò che ruota; e l'infinito che, perché infinito, non può essere una sfera, non può avere un asse intorno al quale rotare. Precisata cosí la questione, piú soluzioni si possono dare: che nei πάντες del passo aristotelico non sia compreso Anassimandro; che Anassimandro non s'accorgesse della contraddizione implicita nella concezione di un movimento rotatorio dell'infinito; che il movimento dell'infinito non sia rotatorio; che il principio di Anassimandro non sia l'infinito; che l'infinito abbia due specie di movimento; che l'infinito non sia mosso. E tutte, tranne, per quanto io so, l'ultima, furono proposte. Cosí lo Zeller, op. cit., p. 165, pur non negando che l'infinito sia mosso, negò che tra i πάντες del passo aristotelico sia compreso Anassimandro; ma è soluzione respinta da quasi tutti gli interpreti, perché anche lo pseudo-Plutarco parla di un movimento di rotazione del cosmo e delle cose o delle contrarietà di Anassimandro; e del resto, che Anassimandro ponesse la terra nel centro del cosmo Aristotele dice esplicitamente nella stessa pagina in cui parla del movimento rotatorio. E il Rey, op. cit., p. 75, riferendosi al passo degli *Stromata* dove si parla di un movimento di rotazione, nega che Anassimandro potesse accorgersi della difficoltà implicita in un movimento rotatorio del-

questa sfera e separatasi in alcuni cerchi, ne nacquero

---

l'infinito; ma il Rey non osserva che l'espressione degli *Stromata* è al plurale (ἀνακυκλουμένων πάντων αὐτῶν) e quindi non allude a un movimento dell'infinito. Il Burnet, op. cit., p. 61, parla di un movimento dell'infinito che avverrebbe per scosse: ma tale movimento, di cui parla Platone, da nessuna fonte antica è attribuito ad Anassimandro. Il Tannery, op. cit., p. 95, giudica che l'ἄπειρον sia l'indefinito, non l'infinito. Ma il primo significato di ἄπειρον è quello di « senza limite »; e che questo significato attribuisca Anassimandro al suo principio, come non c'è ragione di negare, cosí è confermato dal fatto che Anassimandro lo pensava come abbracciante tutte le cose. E ci fu, ancora, chi pensò che il movimento dell'infinito sia, piuttosto che movimento di rotazione, successione di nascite non meglio chiarita; e chi giudicò (cosí lo Hölscher, op. cit., p. 268) che esso fosse concepito oscuramente come mutamento qualitativo e, insieme, movimento per separazione dei contrari insieme. Ma sono giudizi tutti fondati su congetture. Infine ci fu chi pensò necessario distinguere due modi di movimento, un moto precosmico e un moto cosmico, rotatorio o vorticoso questo, moto di tempesta quello: cosí pensò il Mondolfo in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 196, accogliendo e sviluppando un'ipotesi dello Heidel, e un'osservazione del Rey. Ma del movimento tempestoso non c'è testimonianza nelle fonti. Le difficoltà si risolvono, io credo, solo se s'osserva che il movimento rotatorio, l'unico di cui Aristotele parla, non è attribuito da Aristotele all'infinito; e che le testimonianze antiche, onde è attribuito un movimento all'infinito sono, o contraddette da altre testimonianze o inserite in interpretazioni contraddittorie. Ippolito parla d'un movimento eterno, ma come separato dall'infinito; Ermia parla di un movimento che è « principio anteriore all'acqua », ma non dice che sia movimento dell'infinito; di un movimento dell'infinito parla Simplicio, ma Simplicio a volte parla di un movimento per traslazione, a volte di una generazione che avviene per modificazione dell'infinito stesso, a volte nega che l'infinito si modifichi, a volte afferma che la generazione avviene per separazione di contrari. Cito i passi contraddittori. In *Phys.* 36, 8 scrive: ὅσοι δὲ ἓν ἔθεντο στοιχεῖον... τούτων ἕκαστος εἰς τὸ δραστήριον ἀπεῖδεν... Θαλῆς μέν... 'Αναξιμένης δὲ εἰς τὸ τοῦ ἀέρος εὔπλαστον καὶ ἑκατέρωσε ῥαιδίως μεταχωροῦν... ὥσπερ καὶ 'Αναξίμανδρος, εἴπερ τὸ μεταξὺ διὰ τὸ ε ὐ α λ λ ο ί ω τ ο ν

δένδρωι φ λ ο ι ό ν· ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἴς τινας ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην
15 καὶ τοὺς ἀστέρας. ἔτι φησίν, ὅτι κατ' ἀρχὰς ἐξ ἀλλοειδῶν ζώιων ὁ ἄνθρωπος ἐγεννήθη, ἐκ τοῦ τὰ μὲν ἄλλα δι' ἑαυτῶν ταχὺ νέμεσθαι, μόνον δὲ τὸν ἄνθρωπον πολυχρονίου δεῖσθαι τιθηνήσεως· διὸ καὶ κατ' ἀρχὰς οὐκ ἄν ποτε τοιοῦτον ὄντα διασωθῆναι.

10, 13 ἧς τινος BO: ἧς A

ὑποτίθεται; in *Phys.* 1319, 20: οἱ μίαν τὴν ἀρχὴν... λέγοντες ὡς οἱ περὶ Θαλῆν καὶ Ἀναξιμένη καὶ Ἀναξίμανδρον... τὴν φορὰν πρώτην τῶν κινήσεων τίθενται· διὰ γὰρ πυκνώσεως καὶ μανώσεως τὰς γενέσεις καὶ φθορὰς ἀποδιδόασι; in *Phys.* 24, 23: οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιομένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ; in *Phys.* 150, 22: ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐν τῷ ὑποκειμένῳ... ἐκκρίνεσθαί φησιν Ἀναξίμανδρος. Insomma Simplicio, commentatore d'Aristotele, a volte ripete quello che trova nelle opere di Aristotele (i dati sulla generazione per distacco dei contrari dall'infinito); ma a volte, interpretando l'infinito come materia e identificandolo con l'elemento intermedio, parla di una generazione per modificazione, anzi (in contraddizione con Aristotele) per condensazione e rarefazione; e proprio allora, ricordando che, secondo Aristotele, la modificazione implica movimento, attribuisce il movimento all'infinito. Ma appunto glielo attribuisce: testimonianze su questo movimento non ne trovava. Questo insomma a me pare che si deva dire, che se delle due vie che abbiamo davanti a noi, quella di accogliere tutte le proposizioni dei dossografi e dei commentatori, per contradditorie che siano, cercando di comporle ad ogni costo, e quella di rifarsi ad Aristotele e a Teofrasto, distinguendo la loro interpretazione dalla loro definizione critica, si sceglie la seconda, l'unica a mio giudizio corretta, allora non all'infinito, che sta di là delle cose, e che non muove, ma, come pilota che dirige la nave mossa dai venti, regola il corso delle cose, s'attribuirà il movimento, ma a quei contrari che stanno d i q u a dall'infinito, a quei contrari che sono in perpetua lotta tra di loro, lotta nel confuso eterno caos (il τὸ ἐκ τοῦ ἀιδίου γόνιμον dello pseudo-Plutarco) e lotta anche quando, separandosi in un qualche ordine essi contrari, dal caos esce fuori un cosmo, cosmo provvisorio, imperfetto, destinato a lasciar luogo a un altro piú disordinato congiungimento, o caos, in

il sole e la luna e gli astri. Disse ancora che l'uomo si generò da principio da animali diversi da esso, ricavandolo dal fatto che gli altri animali presto si nutrono ciascuno da sé, mentre l'uomo, soltanto esso, ha bisogno d'un lungo allattamento: orbene l'uomo, se avesse avuto tale natura nel principio, non si sarebbe potuto salvare.

---

un'alternanza che non ha mai fine. Ordinarsi provvisorio e confondersi provvisorio, senza che mai, tuttavia, cessi la contesa, e l'alterna prevaricazione di un contrario sull'altro: questo è il movimento. L'ordine perfetto, la pace non provvisoria, la simultaneità concorde, l'immobilità tranquilla non sono di questo né di verun altro mondo; sono dell'infinito che sta di là dai mondi, di là dagli imperfetti cosmi; sono anzi l'infinito che è παρὰ τὰ στοιχεῖα, che tutto abbraccia e tutto governa, che vive eterno e sempre giovane, che è il divino: τὸ θεῖον. — **13. ἥστινος ἀπορραγείσης... ἀστέρας**: l'interesse maggiore della cosmologia d'Anassimandro è forse nella sua rispondenza alla concezione filosofica della lotta dei contrari nel tempo, anche se notevole interesse essa ha anche per se stessa, come quella che in qualche modo prelude alle ipotesi del Laplace e di Kant, e quella che sembra introdurre in Grecia la dottrina delle sfere. Tre momenti sono indicati: un momento intermedio, in cui l'aria e il fuoco sono ben separati, questo circondando e quella essendo circondata; quello, successivo, in cui il cerchio di fuoco circondante l'aria è spezzato, e il fuoco è (almeno in parte) raccolto in cerchi, che, secondo che dice Ippolito, sono circondati da aria; e un momento che doveva precedere il momento intermedio, in cui però non ci è detto e noi non possiamo sapere, se non per congettura, quale fosse la posizione dei contrari. La congettura però è facile: il fuoco non doveva essere raccolto alla periferia, ma trovarsi anche là dove poi, nel momento intermedio, si trovò soltanto il freddo contrapposto (l'aria, e forse anche l'acqua e la terra). Dal momento primo a quello secondo è dunque accaduto che l'aria discacciasse il fuoco alla periferia; potremmo dire che essa si è presa una rivincita sul fuoco che aveva invaso il suo spazio. Dopo questo secondo momento l'aria spezza (almeno in parte) la corteccia di fuoco, e s'infiltra e avvolge il fuoco (almeno in parte). Insomma la successione dei tre momenti ci rivela una prevaricazione del fuoco, già attuata nel primo; una rivincita dell'aria nel secondo; e l'inizio di una prevaricazione dell'aria nel terzo. Il frammento d'Anassimandro parla appunto

20 SIMPL., Phys. 41, 17 ἄπειρόν τινα φύσιν ... ἀρχὴν ἔθετο, ἧς τὴν ἀίδιον κίνησιν αἰτίαν τῆς τῶν οὐρανῶν γενέσεως ἔλεγε.

11. HIPPOL. Ref. I 6, 1-7 (D. 559 W. 10) (1) Θαλοῦ τοίνυν Ἀναξίμανδρος γίνεται ἀκροατής. Ἀ. Πραξιάδου Μιλήσιος· οὗτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον.
5 ταύτην δ' ἀίδιον εἶναι καὶ ἀ γ ή ρ ω [B 2], ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὡρισμένης τῆς

11, 4 ἐξ ἧς γίνεσθαι] ἀφ' ἧς γενέσθαι Cedr. τὸν ... κόσμον] τοὺς... κόσμους Ritter 5 ἣν om. Cedr.

di un'alterna vicenda di prevaricazioni e di rivincite, le rivincite diventando a loro volta prevaricazioni.

20. ἄπειρόν τινα... ἔλεγε: ho già dichiarato le ragioni per cui mi pare di trovare qui una confusione (coerente con l'interpretazione di Simplicio) tra tempo ed infinito, attribuendo Simplicio all'infinito, che è fuori del tempo, il movimento che è solo del tempo. E vale forse la pena di ricordare un passo d'Aristotele, in cui è probabile che s'alluda ad Anassimandro, il primo pensatore cui s'attribuisca il pensiero della molteplicità infinita dei mondi. Aristotele, dopo aver detto che i Fisici tutti, per aver parlato della generazione dei mondi e quindi della nascita e della dissoluzione, hanno dovuto anche trattare del movimento, aggiunge: « Quanti poi dicono che i mondi sono infiniti, e che gli uni nascono e gli altri periscono, dicono che il movimento è eterno: perché la generazione e la distruzione avvengono soltanto col loro movimento (μετὰ κινήσεως αὐτῶν) ». Dunque anche per Aristotele il movimento di cui parlava chi pensava infiniti i mondi, era movimento dei mondi, movimento del tempo; e non cominciava con la nascita di un primo cosmo, ma era eterno. Eterno era il movimento dei cosmi, come eterno l'infinito. Ma il movimento era dei cosmi, non dell'infinito: erano i cosmi che nascevano e che morivano; l'infinito non era nato, e non era destinato a morire.

11, 3. οὗτος... κόσμον: κόσμον fu corretto dal Ritter in κόσμους, perché κόσμους si legge nello pseudo-Plutarco; ma forse non c'è necessità di emendare. Se dell'infinito Anas-

Pose come principio una natura infinita, il cui movimento eterno diceva causa della nascita dei cieli.

11. (1). Ordunque, di Talete è discepolo Anassimandro. Anassimandro, figlio di Prassiade, di Mileto. Costui disse che principio delle cose che sono è una certa natura, la natura dell'infinito, dalla quale nacquero i cieli e l'ordinamento ch'è in essi. Disse che essa è eterna e sempre giovane e che circonda tutti i mondi.

---

simandro disse che governa ogni cosa, ad esso è dovuto l'ordine che esiste dentro i cieli; a questa funzione dell'infinito dovrebbe riferirsi l'espressione di Ippolito. Piú notevole è tuttavia che, diversamente da Simplicio (in cui è chiarissimo l'influsso della definizione aristotelica dell'ἄπειρον come materia unica), e come lo pseudo-Plutarco, Ippolito, pur parlando della nascita dei cieli dall'infinito, non dice che nascano da un movimento eterno dell'infinito stesso. L'esposizione di Ippolito è anzi ambigua: da una parte egli dice che i cieli nascono dall'infinito (di cui non dice che si muova); dall'altra dice che i cieli nascono dal movimento, che sta accanto all'infinito (ma che non è dell'infinito). L'ambiguità, io credo, nasce dall'interpretazione e dalla definizione teofrastea dell'infinito di Anassimandro, che, mentre è visto di là dal movimento e dal tempo e dalla vicenda, poi è definito come materia, e dunque come trasformantesi, come mosso, come partecipe della vicenda. Si risolve se i contrari, mossi nel tempo e immoti nell'infinito, succedentisi nel tempo e simultanei nell'infinito, son visti come termine medio tra il tempo e l'infinito. I cosmi non nascono dall'infinito, ma dai contrari, che sono entro e che son fuori dell'infinito. — **6. λέγει δὲ... φθορᾶς:** Ippolito si esprime in questo modo: «dice tempo come essendo delimitata la nascita e la essenza (οὐσία) e la distruzione»: ed è espressione oscura, non solo per il termine οὐσία, che indica l'essenza o la sostanza delle cose, ma anche perché non è chiarito di che cosa siano nascita e vita e distruzione la nascita e la vita e la distruzione di cui qui si parla: il contesto suggerisce che si tratti della nascita e della vita e della dissoluzione dei mondi, cui Ippolito accenna nella frase immediatamente precedente, ma è incerto. Chiaro mi sembra, comunque, che il tempo è collegato con nascite e morti; e dunque con tutto ciò che è fuori dall'infinito, essendo l'infinito eterno, senza nascita e senza

γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς. (2) οὗτος μὲν ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοὔνομα καλέσας τῆς ἀρχῆς. πρὸς δὲ τούτωι κίνησιν ἀίδιον
10 εἶναι, ἐν ἧι συμβαίνει γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς. (3) τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν. τὸ δὲ σχῆμα αὐτῆς γυρόν, στρογγύλον, κίονι λίθωι παραπλήσιον [B 5]· τῶν δὲ ἐπιπέδων ὧι μὲν ἐπιβεβήκαμεν, ὃ δὲ ἀντίθετον ὑπάρχει.
15 (4) τὰ δὲ ἄστρα γίνεσθαι κύκλον πυρός, ἀποκριθέντα τοῦ

11, 7 οὗτος μὲν οὖν T **10** δὲ Cedr.: om. codd. **13** γυρόν Roeper: ὑγρὸν codd., Cedr. κίονι λίθωι Wolf: χίονι λίθωι codd.: χιονῶδες λίθῳ Cedr. **14** ὧι Godrov: ὃ codd. **15** τοῦ] ἐκ τοῦ Cedr.

morte. Credo, dunque, che Ippolito voglia dire che il tempo è soltanto di ciò che è finito, di ciò, vale a dire, che ha nascita e vita e morte: e l'espressione, come pensa il Deichgräber, *Anaximander von Milet* in « Hermes » LXXV (1940) p. 13, si accorda forse, per la triplice determinazione di γένεσις, οὐσία, φθορά, con l'espressione del frammento, dove si parla di nascita (γένεσις), di cose che sono (τοῖς οὖσι) e di morte (φθορά), sia poi l'espressione del frammento genuinamente d'Anassimandro o traduzione di un pensiero di Anassimandro in termini teofrastei. — **9. πρὸς δὲ τούτωι... οὐρανούς:** il πρὸς δὲ τούτῳ fu interpretato anche in altro modo: « oltre a questo dice che c'è un movimento eterno ». Ma per il contesto direi che piú corretta sia l'altra interpretazione: « dice che, oltre a questo, c'è un movimento eterno ». Comunque Ippolito non dice che l'infinito sia mosso. — **10. τὴν δὲ γῆν... ἀπόστασιν:** qualche cosa di simile sulla terra d'Anassimandro dice anche Aristotele in *De caelo*, B 13, 295 b 10: che la terra, per Anassimandro, è ferma per la sua uniformità; Aristotele poi spiega che questa uniformità s'ha da intendere come uniformità della sua posizione rispetto a quello che la circonda. Il problema che si son posti i moderni è questo: l'immobilità della terra, perché posta nel centro, è immobilità statica o dinamica? è, in altre parole, dovuta al fatto che la terra non è attratta da nulla (come mostra d'intendere Aristotele), o è dovuta al fatto che su di essa premono gli elementi circostanti in modo uniforme? La prima soluzione è accolta, tra gli altri, dall'Enriques, op. cit., p. 59 (e dal Kahn, op. cit., p. 76), che osserva come, per tal modo, Anassimandro avrebbe scoperto il principio di ragion

Disse tempo la delimitazione di nascita, di vita e di morte. (2) Disse che principio ed elemento delle cose che sono è l'infinito, introducendo lui questo nome del principio; e che oltre questo c'è un movimento eterno, in cui nascono i cieli. (3) Disse che la terra è sospesa, non costretta da nulla, ma ferma per l'uguale distanza (da essa) di tutte le cose (che la circondano); che la sua forma è ricurva, rotonda, simile a una colonna di pietra; e che delle superfici piane una è quella sopra la quale stiamo noi, l'altra quella contrapposta. (4) Che le stelle sono,

---

sufficiente; la seconda è accolta dal Mondolfo, che, accettando e completando alcune osservazioni dello Zeller e dello Heidel, collega il permanere della terra con la teoria del moto eterno, e al moto vorticoso eterno attribuisce quella pressione uniforme che terrebbe ferma la terra nel centro dell'universo. Che se Aristotele parla di una impossibile attrazione, osserva il Mondolfo in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 201, gli è che egli applica concetti nuovi a interpretare Anassimandro. La questione non è facilmente risolubile, anche se a me pare attraente l'ipotesi del Mondolfo, e se, con il Mondolfo, non sono alieno dall'accettare la testimonianza di Eudemo, per cui lo stare della terra sarebbe uno stare relativo, in realtà un muoversi lentamente rotando intorno al proprio asse (verticale). Questo tuttavia mi sembra di dover aggiungere, che l'immobilità della terra non può essere che provvisoria; dovuta a un equilibrio, cesserà col cessare dell'equilibrio. E che l'equilibrio deve cessare sappiamo sia dalle testimonianze che alludono a una infinità di cosmi nascenti e pereunti, sia dal frammento che parla di una lotta perenne dei contrari. La terra insomma sta finché l'aria non ha il sopravvento sul fuoco o il fuoco sull'aria; poi, quando nei cieli l'equilibrio, ora perfetto o quasi perfetto, sia infranto, anche la terra perderà la sua immobilità, e sarà trascinata nel movimento del tutto. —**15. τὰ δὲ ἄστρα... ἀέρος:** il problema che il passo ci presenta è questo, se l'aria si sia infiltrata nella sfera di fuoco spezzandola in tante parti, o se, infiltrandosi, ne abbia strappato solo qualche parte, per modo che, di là dall'aria, ci sia ancora la corteccia di fuoco, pur privata di quella parte di fuoco che, racchiusa negli anelli, forma il sole e la luna e le stelle. La prima ipotesi è suggerita dallo pseudo-Plutarco, che usa i particípi ἀπορραγείσης e ἀποκλεισθείσης, parlando della corteccia di fuoco; la seconda ipotesi è suggerita da Ippolito, che usa, parlando del fuoco

κατὰ τὸν κόσμον πυρός, περιληφθέντα δ' ὑπὸ ἀέρος. ἐκπνοὰς
δ' ὑπάρξαι πόρους τινὰς αὐλώδεις, καθ' οὓς φαίνεται τὰ
ἄστρα· διὸ καὶ ἐπιφρασσομένων τῶν ἐκπνοῶν τὰς ἐκλείψεις
γίνεσθαι. (5) τὴν δὲ σελήνην ποτὲ μὲν πληρουμένην φαί-
20 νεσθαι, ποτὲ δὲ μειουμένην παρὰ τὴν τῶν πόρων ἐπίφραξιν
ἢ ἄνοιξιν. εἶναι δὲ τὸν κύκλον τοῦ ἡλίου ἑπτακαιεικοσαπλα-
σίονα ⟨τῆς γῆς, ὀκτωκαιδεκαπλασίονα δὲ τὸν⟩ τῆς σελήνης,
καὶ ἀνωτάτω μὲν εἶναι τὸν ἥλιον, κατωτάτω δὲ τοὺς τῶν
ἀπλανῶν ἀστέρων κύκλους· (6) τὰ δὲ ζῷα γίνεσθαι ⟨ἐξ
25 ὑγροῦ⟩ ἐξατμιζομένου ὑπὸ τοῦ ἡλίου. τὸν δὲ ἄνθρωπον
ἑτέρωι ζώιωι γεγονέναι, τουτέστι ἰχθύι, παραπλήσιον κατ'
ἀρχάς. (7) ἀνέμους δὲ γίνεσθαι τῶν λεπτοτάτων ἀτμῶν
τοῦ ἀέρος ἀποκρινομένων καὶ ὅταν ἀθροισθῶσι κινουμένων,
ὑετοὺς δὲ ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ γῆς ὑφ' ἥλιον ἀναδιδομένης·
30 ἀστραπὰς δέ, ὅταν ἄνεμος ἐμπίπτων διιστᾶι τὰς νεφέλας.
οὗτος ἐγένετο κατὰ ἔτος τρίτον τῆς τεσσαρακοστῆς δευτέρας
ὀλυμπιάδος [610].

11, 17 πόρους τινὰς αὐλώδεις Diels: πόρους τινὰς αὐρώδεις Cedr.: τόπους τινὰς ἀερώδεις codd. φαίνεται codd.: φαίνονται Cedr.: φαίνεσθαι Usener **20** παρὰ T: κατὰ Cedr., Hipp. cett. codd. **21** ἑπτακαιειοσαπλασίονα τῆς σελήνης codd., Cedr.: ἑπτακαιεικοσαπλασίονα ‹τῆς γῆς, ὀκτωκαιδεκαπλασίονα δὲ τὸν› τῆς σελήνης Becker: ἐννεακαιδεκαπλασίονα δὲ τὸν› Diels **23** ἡλίου Roeper **24** ζώιδια Cedr. ‹ἐξ ὑγροῦ› ἐξατμιζομένου Diels: ἐξατμιζόμενα codd., Cedr. **29** ὑετοὺς Cedr.: ὑετὸν codd. ἐκ τῆς ἀτμίδος τῆς ἐκ τῶν ὑφ' ἥλιον ἀναδιδομένης Cedr.: ἐκ γῆς [τῆς T] ἀναδιδομένης ἐκ τῶν ὑφ' ἥλιον codd.: corr. Diels **30** ἐκπίπτων διίστησι Cedr.

costituente il sole e la luna e gli astri, il participio ἀποκριθέντα. Gli studiosi moderni naturalmente son divisi. Cosí il Burnet, op. cit., p. 67 sgg., per cui ogni stella costituisce uno dei mondi innumerevoli, pensa che la corteccia non sia stata soltanto lacerata, ma spezzata in tante parti. Il Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 200, pensa invece che sia stata soltanto lacerata, ma che, nella sostanza, sia ancora quella ch'essa era al momento della separazione. Delle due ipotesi, accettabile a me sembra che sia la seconda, perché ancora l'equilibrio non è infranto nel cosmo, se la terra è ferma ancora. O forse è meglio dire che il moto di prevaricazione dell'aria sul fuoco, del freddo sul caldo, è, sí, cominciato (cosí come è cominciato quello del secco sull'umido), ma è appunto appena cominciato; sicché l'equilibrio raggiunto con la rivincita dell'aria sul fuoco,

ciascuna, un cerchio di fuoco, separatosi dal fuoco del cosmo, e circondato da aria: che ci sono, come spiragli, dei condotti a forma di flauto, attraverso i quali ci si mostrano le stelle; e che appunto per questo, quando gli spiragli sono ostruiti, ci sono le eclissi. (5) Che la luna a volte ci appare crescente e a volte calante a seconda che i canali sono ostruiti o aperti; e che l'orbita del sole è ventisette volte maggiore ⟨di quella della terra, e che diciotto volte maggiore è quella⟩ della luna; e che alla estremità superiore del cosmo sta il sole, all'estremità inferiore stanno i cerchi delle stelle fisse. (6) Che gli animali nascono ⟨dall'umidità⟩ fatta evaporare dal sole; che l'uomo è nato simigliante a un altro animale, il pesce, nel principio. (7) Che i venti nascono per il separarsi dall'aria dei suoi vapori piú leggeri, i quali, raccogliendosi, si muovono; che le piogge nascono dai vapori della terra alzantisi per opera del sole; che i fulmini ci sono quando un vento colpisce e rompe le nubi. Egli nacque nell'anno terzo della quarantaduesima olimpiade.

---

e della terra sull'acqua, non è ancora sostanzialmente infranto: una parte del fuoco è stata strappata alla volta, e racchiusa in cerchi, e compressa, ma il fuoco vive ancora, non racchiuso, non compresso, alla periferia del cielo, e quindi la terra sta ferma; similmente una parte dei mari s'è prosciugata, ma ancora l'oceano vive e circonda la terra (che tutta la terra sia, per Anassimandro, circondata da acqua, giudica lo Heidel, *The δίνη in Anaximenes and Anaximander*, in « Classical Philology » I [1906], p. 281, e mi sembra interpretazione esatta). Poi la volta del cielo sarà infranta, e l'oceano sarà interamente o quasi interamente prosciugato. Ma questo sarà nel futuro; e sarà morte di questo cosmo o di questo ordine: ora, intanto, il cosmo vive. Se pure in modo diverso, collega con la lotta dei contrari questa cosmologia anche lo Hölscher, op. cit., p. 271. — **24. τὰ δὲ ζῷα... κατ' ἀρχάς:** fu già piú volte notato, e a ragione, che Anassimandro, primo forse tra quanti pensatori mai furono, ebbe chiara idea dell'evoluzione. E a me sembra che si possa forse congetturare questo, che per lui l'uomo, il piú perfetto degli animali, nasce quando la prevaricazione dell'umido sul secco è finita, e non è ancora cominciata la prevaricazione del secco sull'umido, insomma quando il cosmo (ordine, sia pure provvisorio) è nato nel tempo.

12. HERM. Irris. 10 (D. 653) ὁ πολίτης αὐτοῦ 'Α. τοῦ ὑγροῦ πρεσβυτέραν ἀρχὴν εἶναι λέγει τὴν ἀίδιον κίνησιν καὶ ταύτηι τὰ μὲν γεννᾶσθαι τὰ δὲ φθείρεσθαι.

13. CIC. Ac. pr. II 37, 118 is enim infinitatem naturae dixit esse, e qua omnia gignerentur. Cfr. [ARISTOT.] de MXG 2, 10, 975 b 21 [Vors. 30 A 5].

14. AËT. I 3, 3 (D. 277) 'Αναξίμανδρος δὲ Πραξιάδου Μιλήσιός φησι τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι. διὸ καὶ γεννᾶσθαι ἀπείρους κόσμους καὶ πάλιν φθείρεσθαι
5 εἰς τὸ ἐξ οὗ γίγνεται. λέγει γοῦν διότι ἀπέραντόν ἐστιν, ἵνα μηδὲν ἐλλείπηι ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη. ἁμαρτάνει δὲ

14, 5 γίγνεται Plut., Stob.: γίγνεσθαι Diels

14, 4. διὸ καὶ γεννᾶσθαι... γίγνεται: Aezio dice, nella sostanza, le stesse cose dette da Simplicio, tranne in questo, che egli non attribuisce all'infinito quel movimento eterno che gli attribuisce Simplicio. La fonte è, certo, comune, ed è Teofrasto. Ma il silenzio di Aezio sul movimento dell'infinito conferma che Simplicio sorpassa Teofrasto. Dalla critica teofrastea nasce invece, per quanto a me pare, l'affermazione di Aezio che l'infinito (come unità) è la causa del nascere dei mondi e il fatale loro accoglitore dopo la morte, perché dal frammento di Anassimandro appare che la nascita non avviene da una qualsivoglia unità, ma da una pluralità. — **5. λέγει γοῦν... ὑφισταμένη:** anche qui è una testimonianza imperfetta: ed è forse dovuta a una cattiva trascrizione di Aezio. Perché Simplicio, in un passo che non è coerente con la sua interpretazione dell'infinito come elemento intermedio, e che dunque bisognerà pensare desunto da Teofrasto, attribuisce la scelta anassimandrea dell'infinito come causa, non già alla necessità di fare inesauribile la fonte delle cose, ma all'osservazione che gli elementi si tramutano l'uno nell'altro (una chiara allusione ai contrari, che sono certamente centro della speculazione d'Anassimandro). Del resto, il pensiero attribuito da Aezio ad Anassimandro è d'Aristotele; è Aristotele che, criticando chi aveva concepito l'infinito come infinito in atto (e dunque criticando Anassimandro), osserva che neppure questa ragione,

12. Il suo (di Talete) concittadino Anassimandro dice che principio piú antico dell'umido è il movimento eterno, e che da questo alcune cose sono generate, altre distrutte.

13. Costui disse che è l'infinità della natura quella onde sono generate tutte le cose.

14. Anassimandro, di Prassiade, di Mileto, disse che principio delle cose che sono è l'infinito, ché da esso nasce ogni cosa e in esso ogni cosa si dissolve. Perciò disse anche che infiniti mondi si generano e poi si dissolvono in quel principio dal quale furono generati. Disse che è illimitato, affinché non venga mai meno la nascita che ne dipende. Ma egli sbaglia quando non dice

---

che un infinito in atto può sembrare necessario a che la generazione non venga mai meno, è valida, potendosi appunto, anzi dovendosi spiegare l'inesausta generazione con la potenzialità dell'infinito. Aristotele insomma non attribuisce ad Anassimandro una giustificazione dell'infinito in atto (né Anassimandro aveva ragione di darla, ché egli non distingueva potenza ed atto), ma esamina in sede teoretica il concetto di infinito in atto, e adduce quella ragione che poteva apparire idonea a giustificarlo, per poi mostrare che anche quella ragione era soltanto apparentemente idonea. — **6. ἁμάρτανει δὲ... ὑποκέηται:** la critica, è, si può dire certamente, di Teofrasto. L'ἄπειρον non può non essere, per Teofrasto, che materia, e la materia non può essere in atto. Sbaglia dunque, per Teofrasto, Anassimandro, che concepisce l'ἄπειρον come attuale; l'ἄπειρον può essere in atto solo come, ad esempio, aria, o come acqua; può essere in atto cioè, quando sia definito da qualche elemento formale, come è elemento formale l'umido, che rende acqua l'ἄπειρον, o il secco, che lo rende terra, o il freddo, che lo rende aria, o il caldo, che lo rende fuoco. Cosí scrive anche Aristotele in *De gener. et corr.* B 1, 329 a 8: οἱ μὲν ποιοῦντες μίαν ὕλην παρὰ τὰ εἰρημένα, ταύτην δὲ σωματικὴν καὶ χωριστήν, ἁμαρτάνουσιν. ἀδύνατον γὰρ ἄνευ ἐναντιώσεως εἶναι τὸ σῶμα τοῦτο, αἰσθητὸν ὄν· ἢ γὰρ κοῦφον ἢ βαρὺ ἢ ψυχρὸν ἢ θερμὸν ἀνάγκη εἶναι τὸ ἄπειρον τοῦτο, ὃ λέγουσί τινες εἶναι τὴν ἀρχήν. Ma appunto l'infinito di Anassimandro non è materia, né corpo percepibile soggetto alla contrarietà; è esso stesso la contrarietà, o simultaneità dei contrari non percepibile, non materiale.

οὗτος μὴ λέγων τί ἐστι τὸ ἄπειρον, πότερον ἀήρ ἐστιν ἢ ὕδωρ ἢ γῆ ἢ ἄλλα τινὰ σώματα. ἁμαρτάνει οὖν τὴν μὲν ὕλην ἀποφαινόμενος, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον ἀναιρῶν. τὸ γὰρ
10 ἄπειρον οὐδὲν ἄλλο ἢ ὕλη ἐστίν· οὐ δύναται δὲ ἡ ὕλη εἶναι ἐνέργεια, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ὑποκέηται.

ARIST. Phys. Γ 7, 207 b 35 φανερὸν ὅτι ὡς ὕλη τὸ ἄπειρόν ἐστιν αἴτιον, καὶ ὅτι τὸ μὲν εἶναι αὐτῶι στέρησις, τὸ δὲ καθ' αὑτὸ ὑποκείμενον τὸ συνεχὲς καὶ αἰσθητόν.
15 φαίνονται δὲ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ὡς ὕληι χρώμενοι τῶι ἀπείρωι· διὸ καὶ ἄτοπον τὸ περιέχον ποιεῖν αὐτὸ ἀλλὰ μὴ περιεχόμενον.

— — — 8, 208 a 8 οὔτε γὰρ ἵνα ἡ γένεσις μὴ ἐπιλείπηι, ἀναγκαῖον ἐνεργείαι ἄπειρον εἶναι σῶμα αἰσθητόν . . .

15. ARIST. Phys. Γ 4, 203 b 6 ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὖσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ
5 τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὥς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας οἷον νοῦν ἢ φιλίαν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον [B 3],
10 ὥς φησιν ὁ 'Αναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων. τοῦ δ' εἶναί τι ἄπειρον ἡ πίστις ἐκ πέντε μάλιστ' ἂν συμβαίνοι σκοποῦσιν, ἔκ τε τοῦ χρόνου (οὗτος γὰρ ἄπειρος) καὶ ἐκ τῆς ἐν τοῖς μεγέθεσι διαιρέσεως (χρῶνται γὰρ οἱ μαθηματικοὶ τῶι ἀπείρωι), ἔτι τῶι οὕτως ἂν μόνως μὴ
15 ὑπολείπειν γένεσιν καὶ φθοράν, εἰ ἄπειρον εἴη ὅθεν ἀφαιρεῖται τὸ γιγνόμενον. ἔτι τῶι τὸ πεπερασμένον ἀεὶ πρός τι περαίνειν, ὥστε ἀνάγκη μηδὲν εἶναι πέρας, εἰ ἀεὶ περαίνειν

14, 16 μὴ E: τὸ μὴ vulgo

— **12. φανερὸν ὅτι... περιεχόμενον:** sul passo d'Aristotele v. l'introduzione.

15, 1. ἅπαντα... κόσμοι: è uno dei passi piú ampi di Aristotele sull'infinito, ed entra nella discussione dell'infinito

che cos'è l'infinito, se è aria o acqua o terra o qualche altro corpo. Sbaglia, perché parla della materia e toglie via la causa efficiente; perché l'infinito non è altro che la materia, e la materia non può essere atto, se non le sia immanente la causa efficiente.

È evidente che l'infinito è causa come materia, e che la sua essenza è privazione; e che il sostrato in sé è il continuo e il percepibile. Anche tutti gli altri si servono dell'infinito come di materia: perciò è assurdo pensare che esso sia quello che circonda, e non ciò che viene circondato.

Né, per evitare che venga meno la generazione, è necessario che ci sia un corpo percepibile infinito in atto.

15. Tutte le cose sono o principio o dal principio: e dell'infinito non c'è principio, perché avrebbe un limite. Poi, come principio, è ingenerato e imperituro: ché ciò che è generato deve avere una fine, e la fine è propria di ogni dissolvimento. Perciò, noi diciamo, d'esso non può esserci principio, ma esso sembra essere principio delle altre cose, e abbracciarle tutte e tutte reggerle, come dicono tutti coloro che non pongono altre cause oltre l'infinito, come la mente o l'amicizia. E appare come il divino, perché è immortale e indistruttibile, come dicono Anassimandro e la gran parte dei fisiologi. Che ci sia un infinito, lo si crede soprattutto per cinque considerazioni, ricavandosi il concetto d'infinito dal tempo, che è infinito, e dalla divisione di ciò che ha grandezza (i matematici si servono infatti dell'infinito), e dal fatto che generazione e morte non cessano mai solo se è infinito quello onde viene fuori ciò che ha nascimento: poi dal fatto che ciò che è limitato ha sempre il suo limite in qualche cosa, onde non ci sarebbe alcun limite, se sempre dovesse trovar limite in qualche cos'altro ciò che ha limite: ma l'argomento principalissimo e mag-

---

come causa. Una delle espressioni è certamente anassimandrea, quella secondo cui l'infinito è immortale e indistruttibile. Ma forse è anassimandrea anche l'altra, dove è detto che l'infinito circonda tutte le cose e tutte le governa: essa risponde al senso del frammento anassimandreo; e il termine περιέχειν Aristotele critica come termine errato, quando chiarisce ciò che l'ἄπειρον è per la sua filosofia, l'unica, per lui, vera filosofia.

ἀνάγκη ἕτερον πρὸς ἕτερον. μάλιστα δὲ καὶ κυριώτατον, ὃ τὴν κοινὴν ποιεῖ ἀπορίαν πᾶσιν· διὰ γὰρ τὸ ἐν τῆι νοήσει
20 μὴ ὑπολείπειν καὶ ὁ ἀριθμὸς δοκεῖ ἄπειρος εἶναι καὶ τὰ μαθηματικὰ μεγέθη καὶ τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ· ἀπείρου δ' ὄντος τοῦ ἔξω, καὶ σῶμα ἄπειρον εἶναι δοκεῖ καὶ κόσμοι.

15a. ARISTOT. Metaph. I 2, 1053 b 15 ἐκείνων γὰρ ὁ μέν τις φιλίαν εἶναί φησι τὸ ἕν, ὁ δ' ἀέρα, ὁ δὲ τὸ ἄπειρον.

16. ALEX. Metaph. 60, 8 προσέθηκε δὲ τῆι ἱστορίαι καὶ τὴν Ἀναξιμάνδρου δόξαν, ὃς ἀρχὴν ἔθετο τὴν μεταξὺ φύσιν ἀέρος τε καὶ πυρός, ἢ ἀέρος τε καὶ ὕδατος· λέγεται γὰρ ἀμφοτέρως.
5 ARISTOT. de caelo Γ 5, 303 b 10 ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτίθενται καὶ τοῦτο οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δ' ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δ' ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. . . εἶτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν.
10 — Metaph. A 7, 988 a 23 οἱ μὲν γὰρ ὡς ὕλην τὴν ἀρχὴν λέγουσιν . . . οὗτοί τε δὴ πάντες τῆς τοιαύτης αἰτίας ἡμμένοι

15a. ἐκείνων... ἄπειρον: l'infinito di Anassimandro, per Aristotele, è da identificare con l'uno, anche se lui stesso, Aristotele, lo dice altrove un μίγμα, una mescolanza. Ma appunto Aristotele sa che per Anassimandro il μίγμα non è pura materia, definibile dalla forma, definibile nei modi piú diversi dalle forme diverse, insomma materia della molteplicità delle cose; il μίγμα di Anassimandro, Aristotele sa, si contrappone alle cose molteplici, perché esso sta e le cose molteplici si muovono, esso è senza nascita e senza morte e le cose hanno nascita e destino di morte, esso abbraccia e guida le cose e le cose sono abbracciate e guidate da esso, esso è in pace e le cose sono in guerra. Dunque, di contro alle cose molteplici, esso, l'infinito, anche se μίγμα, è uno. E quindi, dovremmo dire noi, neppure è μίγμα l'infinito, ma simultaneità; contrarietà una, di contro ai contrastanti contrari del tempo.

16, 2. ἀρχὴν ἔθετο... ὕδατος: l'interpretazione di Alessandro è stata accolta da Simplicio; oggi, dopo l'analisi dello Schleiermacher, è abbandonata dai piú. E in realtà essa

giore, quello che ingenera la difficoltà ch'è comune a tutti, è questo, che il numero e le grandezze matematiche e ciò che sta fuori del cielo appaiono infiniti, perché non possono essere esauriti dal pensiero; e se è infinito quello che sta fuori del cielo, deve esserci un corpo infinito, e devono esserci mondi infiniti.

15a. Tra essi (i fisiologi) c'è chi dice che l'uno è l'amicizia, altri l'aria, altri l'infinito.

16. Aggiunse, nella sua esposizione, anche l'opinione di Anassimandro, il quale pose come principio la natura che sta tra l'aria e il fuoco, o l'aria e l'acqua; perché si dice e nell'un modo e nell'altro.

Alcuni suppongono che ci sia un elemento solo, e questo gli uni dicono che è l'acqua, altri l'aria, altri qualche cosa che è piú sottile dell'acqua ma piú denso dell'aria, e dicon che, essendo infinito, circonda tutti i cieli... Poi pensano che le altre cose si generino dal principio per condensazione e rarefazione.

Gli uni parlano del principio come di una materia... D'una tal causa hanno toccato tutti costoro; e anche

---

è contraddetta dal passo della *Fisica* aristotelica, riportato nel terzo capoverso della medesima testimonianza 16. Né mi sembra ragione sufficiente ad accogliere l'interpretazione di Alessandro quella addotta dal Gigon, op. cit., p. 72 sgg., che non si vede a chi altri se non ad Anassimandro alluda Aristotele, quando parla di chi pose per principio l'elemento intermedio. D'altra parte, supporre, con Kirk a. Raven, op. cit., p. 112, che Aristotele fosse incerto se considerare l'ἄπειρον come μίγμα o come intermedio, mi sembra metodicamente non corretto, ché, mentre lo definisce chiaramente come μίγμα, non fa mai il nome di Anassimandro, quando parla dell'elemento intermedio. — **10. οἱ μὲν γὰρ... στοιχεῖον:** la causa cui accenna Aristotele in questo passo è la materia. Nessuna allusione esplicita c'è ad Anassimandro, ma non si può pensare ch'egli lo escluda, se tra gli οὗτοι comprende anche i Pitagorici, e proprio in quanto anche i Pitagorici avevano parlato dell'infinito. Del resto, dell'infinito di Anassimandro Aristotele parlerà come di materia nella stessa *Metafisica*, a p. 1069 b 18. Aristotele dunque, mentre pur distingue chi pose come causa l'infinito e chi pose come causa un elemento (acqua o aria o fuoco o elemento inter-

εἰσί, καὶ ἔτι ὅσοι ἀέρα ἢ πῦρ ἢ ὕδωρ ἢ πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον. καὶ γὰρ τοιοῦτόν τινες εἰρήκασιν εἶναι τὸ πρῶτον στοιχεῖον.

15 — Phys. A 4, 187 a 12 οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες... οἱ δὲ ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμαν-
20 δρός φησι.

— Phys. Γ 5, 204 b 22 ἀλλὰ μὴν οὐδὲ ἓν καὶ ἁπλοῦν εἶναι ἐνδέχεται τὸ ἄπειρον σῶμα, οὔτε ὡς λέγουσί τινες τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννῶσιν, οὔθ' ἁπλῶς. εἰσὶ γάρ τινες οἳ τοῦτο ποιοῦσι τὸ ἄπειρον, ἀλλ' οὐκ ἀέρα ἢ
25 ὕδωρ, ὡς μὴ τἆλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀὴρ ψυχρός, τὸ δ' ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν· ὧν εἰ ἦν ἓν ἄπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἤδη τἆλλα· νῦν δ' ἕτερον εἶναί φασι, ἐξ οὗ ταῦτα. Cfr. Metaph. Λ 2, 1069 b 18 ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμ-
30 βεβηκὸς ἐνδέχεται ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείαι. καὶ τοῦτ' ἔστι τὸ Ἀναξαγόρου ἕν (βέλτιον γὰρ ἢ ὁμοῦ πάντα) καὶ Ἐμπεδοκλέους τὸ μεῖγμα καὶ Ἀναξιμάνδρου... ὥστε τῆς ὕλης ἂν εἶεν ἡμμένοι.

17. AUGUSTIN. C. D. VIII 2 non enim ex una re sicut Thales ex umore, sed ex suis propriis principiis

---

medio), poi accomuna gli uni e gli altri nel definire come principio materiale il loro infinito e i loro elementi. Aristotele, insomma, a volte avvicina e a volte separa. L'errore è di Alessandro e di Simplicio, che, badando solo all'accostamento, cessano di distinguere, e ad Anassimandro attribuiscono l'elemento intermedio, che non è l'infinito. — **23. εἰσὶ γάρ τινες... ταῦτα:** questo è forse il passo in cui piú chiaramente Aristotele si riferisce ad Anassimandro, dicendo, almeno in parte, le stesse ragioni che indussero Anassimandro a porre come principio quell'infinito che sta di là dagli elementi. Ché qui c'è una chiara allusione ai contrari in lotta perenne; ed alla necessità di porre come principio qualche cosa che non patisca contrarietà, e quindi sia tale da permanere eternamente e da

quelli che pongono come principio l'aria o il fuoco o l'acqua o qualche cosa di piú sottile dell'aria ma piú denso del fuoco. Perché ci sono stati alcuni che hanno detto essere di tal modo il primo elemento.

Gli uni pensano come uno l'ente, corpo che fa da sostrato, sia esso uno dei tre elementi o un altro piú denso del fuoco ma piú sottile dell'aria, e da esso generano le cose per condensazione e rarefazione, facendo nascere la molteplicità... gli altri pensano che dall'uno si distacchino le contrarietà immanenti, come dice Anassimandro.

Ma neppur uno e semplice può essere il corpo infinito, né a quel modo che alcuni dicono ponendolo al di là degli elementi e da esso facendo nascere gli elementi, né in alcun altro modo. Ché alcuni appunto pensano che di tal modo, e non acqua o aria, sia l'infinito, per evitare che dall'infinità di questi elementi sia distrutto il resto: questi elementi hanno infatti attributi sostanziali contrari l'uno all'altro, l'aria essendo fredda, l'acqua umida, il fuoco caldo: ora, se qualcuno di questi elementi fosse infinito, gli altri ne sarebbero già distrutti: dicono dunque infinito un altro elemento, e da esso fan nascere questi.

Sicché non soltanto dal non essere possono nascere le cose per accidente, ma anche dall'essere nascono, tuttavia dall'essere in potenza, non dall'essere in atto. E tale è l'uno di Anassagora (perché è meglio dirlo uno, che «insieme tutte le cose»), e tale la mescolanza di Empedocle e d'Anassimandro... sicché costoro hanno, in qualche modo, parlato della materia.

17. Credette infatti che non da un solo principio, come Talete dall'acqua, ma che ciascuna cosa nasca

---

impedire la cessazione totale della vita nel tempo. Questo qualche cosa che non patisce contrarietà è appunto la contrarietà. — **29.** **ὥστε οὐ μόνον... ἡμμένοι:** per questo passo v. l'introduzione.

17, 1. *non enim... tribuens*: la seconda parte della testimonianza d'Agostino concorda con tutto quello che sappiamo su Anassimandro da Aristotele e da Teofrasto. Un errore è nella prima parte, perché Agostino confonde i semi

quasque res nasci putavit. quae rerum principia singularum esse credidit infinita, et innumerabiles mundos
5 gignere et quaecumque in eis oriuntur; eosque mundos modo dissolvi modo iterum gigni existimavit, quanta quisque aetate sua manere potuerit, nec ipse aliquid divinae menti in his rerum operibus tribuens.

SIMPL. de caelo 615, 13 'A. δὲ Θαλοῦ πολίτης καὶ
10 ἑταῖρος ... ἄπειρον δὲ πρῶτος ὑπέθετο, ἵνα ἔχῃ χρῆσθαι πρὸς τὰς γενέσεις ἀφθόνως· καὶ κόσμους δὲ ἀπείρους οὗτος καὶ ἕκαστον τῶν κόσμων ἐξ ἀπείρου τοῦ τοιούτου στοιχείου ὑπέθετο ὡς δοκεῖ.

AËT. I 7, 12 (D. 302) 'A. ἀπεφήνατο τοὺς ἀπείρους
15 οὐρανοὺς θεούς.

---

infiniti di Anassagora, immanenti nel suo *migma*, e i contrari, immanenti nell'infinito, di Anassimandro. Ma è una confusione comune: anche Simplicio, che pur a volte parla esattamente dei contrari, altre volte la commette; scrive, ad esempio, in *Phys.* 235, 19: οἱ δὲ πολλὰ μὲν ἐνυπάρχοντα δὲ ἐκκρίνεσθαι ἔλεγον... ὡς 'Αναξίμανδρος καὶ 'Αναξαγόρας. La confusione nasce dall'accostamento, piú volte fatto da Aristotele e da Teofrasto, di Anassimandro e d'Anassagora. Basti ricordare, di Teofrasto, il passo riferito da Simplicio, *Phys.* 154, 14, qui accolto come testimonianza 9 a; Teofrasto, parlando d'Anassagora, dice: ὥστε πάντως φαίνεται τὰ σωματικὰ στοιχεῖα παραπλησίως ποιῶν 'Αναξιμάνδρῳ. Il passo di Agostino e quelli paralleli di recente sono stati difesi, anzi ritenuti i soli veraci, dal Mc Diarmid, op. cit., p. 100 sgg., per questa ragione, che la teoria della contrarietà sarebbe soltanto aristotelica, e non anche ionica. Aristotele attribuirebbe ad Anassimandro, nell'interpretarlo, la propria dottrina. La ragione a me sembra priva di valore, non solo perché non si vede perché Aristotele avrebbe, se cosí interpolava, distinto Anassimandro da Empedocle e da Anassagora, e non solo perché esclusivamente aristotelica è la filosofia che pone come antitesi prima quella tra materia e forma piuttosto che quella tra caldo e freddo, ma anche perché l'antitesi dei contrari sensibili si trova in tutta la filosofia presocratica, e perfino, sia pur come residuo, in quei filosofi che pur avevano purificato il concetto d'antitesi: cosí si trova, oltre che in Alcmeone, anche in Filolao (che pur era pitagorico e poneva come prima antitesi quella del pari e del dispari),

dai suoi propri princípi. I quali princípi delle singole cose giudicò infiniti, e che generino mondi infiniti e le cose che nascono in essi: e che i mondi, quale che sia il tempo per cui possono resistere, si dissolvano e poi rinascano, neppur lui attribuendo alcuna parte alla mente divina in questa creazione delle cose.

Anassimandro, concittadino e amico di Talete... Primo pose come principio l'infinito, per potersene servire senza risparmio nella generazione delle cose: pensò, come sembra, che ci siano mondi infiniti e che ciascuno dei mondi nasca da tale elemento infinito.

Anassimandro disse dèi i cieli infiniti.

---

e in Parmenide (che pur poneva come prima antitesi quella dell'essere e del non essere), e si trova in Eraclito (che pur poneva come prima antitesi quella del συμφερόμενον e del διαφερόμενον). E ben scrive il Kirk, op. cit., p. 27, che, anche se fosse vero che Anassimandro ricordò l'oro tra le cose che si separano dall'infinito, « this does not mean that he did not feel all those things to possess contrary δυνάμεις in one way or another ». Non è necessario tuttavia ricorrere a tale ipotesi: la distinzione di Aristotele è troppo netta (e per di piú fatta proprio là dove Anassagora e Anassimandro sono avvicinati per la simile postulazione del migma), perché si possa dubitarne; l'errore è degli scrittori tardi. — **11. καὶ κόσμους... δοκεῖ:** l'ὡς δοκεῖ è l'espressione piú interessante del passo. Anche Simplicio s'era accorto, pare, che i mondi non potevano nascere, secondo Anassimandro, immediatamente dall'infinito, se dall'infinito immediatamente poi pareva che venissero soltanto i contrari. — **14. 'Αναξίμανδρος... θεούς:** la testimonianza d'Aezio, da alcuni respinta, è stata accolta dal Tannery e difesa dal Burnet, e, di recente, dallo Jaeger; ma, secondo il mio giudizio, a torto; ché i mondi, per Anassimandro, periscono. Anassimandro dice appunto divino l'infinito perché non perisce: ed è, l'infinito, l'unica cosa che non abbia mai morte. Né mi pare che il passo riceva garanzia di verità dal fatto che una teogonia aveva già scritto Esiodo. Per lo stesso Jaeger, che fa il raffronto e parla di una teogonia filosofica di Anassimandro (*The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 93), gli dèi-cosmi sono nati e periscono, mentre il dio-infinito è senza nascita e senza morte: or come è possibile dire che, per questo, essi differiscono dall'infinito « somehow »? La differenza è

CIC. d. nat. d. I 10, 25 Anaximandri autem opinio est nativos esse deos longis intervallis orientis occidentisque, eosque innumerabilis esse mundos. sed nos deum nisi sempiternum intellegere qui possumus?

20 AËT. II 1, 3 (D. 327) 'A., 'Αναξιμένης, 'Αρχέλαος, Ξενοφάνης, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, 'Επίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῶι ἀπείρωι κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν [sc. γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι].

— — 8 (D. 329) τῶν ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς 25 κόσμους 'A. τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων.

— — 4, 6 (D. 331) 'A. . . . φθαρτὸν τὸν κόσμον.

SIMPL. Phys. 1121, 5 οἱ μὲν γὰρ ἀπείρους τῶι πλήθει τοὺς κόσμους ὑποθέμενοι, ὡς οἱ περὶ 'A. καὶ Λεύκιππον καὶ Δημόκριτον καὶ ὕστερον οἱ περὶ 'Επίκουρον, γινομένους 30 αὐτοὺς καὶ φθειρομένους ὑπέθεντο ἐπ' ἄπειρον, ἄλλων μὲν ἀεὶ γινομένων ἄλλων δὲ φθειρομένων καὶ τὴν κίνησιν ἀίδιον ἔλεγον· ἄνευ γὰρ κινήσεως οὐκ ἔστι γένεσις ἢ φθορά.

17a. AËT. II 11, 5 (D. 340) 'A. ἐκ θερμοῦ καὶ ψυχροῦ μίγματος [sc. εἶναι τὸν οὐρανόν].

18. AËT. II 13, 7 (D. 342) 'A. [sc. τὰ ἄστρα εἶναι] πιλήματα ἀέρος τροχοειδῆ, πυρὸς ἔμπλεα, κατά τι μέρος ἀπὸ στομίων ἐκπνέοντα φλόγας.

— — 15, 6 (D. 345) 'A. καὶ Μητρόδωρος ὁ Χῖος καὶ 5 Κράτης ἀνωτάτω μὲν πάντων τὸν ἥλιον τετάχθαι, μετ' αὐτὸν δὲ τὴν σελήνην, ὑπὸ δὲ αὐτοὺς τὰ ἀπλανῆ τῶν ἄστρων καὶ τοὺς πλάνητας.

— — 16, 5 (D. 345) 'A. ὑπὸ τῶν κύκλων καὶ τῶν σφαιρῶν, ἐφ' ὧν ἕκαστος [sc. ἀστήρ] βέβηκε, φέρεσθαι 10 [sc. τοὺς ἀστέρας].

17, 22 περιαγωγήν Stob.: περίστασιν Plut.

essenziale: c'è, per essa, un abisso tra i cosmi e l'infinito, non minore di quello che è tra qualunque altra cosa mortale e l'infinito.

17a. Dal contesto sembra che Aezio voglia dire che per Anassimandro il cielo è costituito dalla mescolanza del caldo

L'opinione di Anassimandro è che gli dèi abbiano un'origine, nascendo e perendo a lunghi intervalli, e ch'essi siano gli innumerevoli mondi. Ma noi, come possiamo pensare il dio, se non com'eterno?

Anassimandro, Anassimene, Archelao, Senofane, Diogene, Leucippo, Democrito, Epicuro pensano che nascano e periscano nell'infinito mondi infiniti in ogni rotazione.

Tra quelli che dissero infiniti i mondi, Anassimandro disse ch'essi sono a uguale distanza tra loro.

Anassimandro disse che il mondo è corruttibile.

Quelli che posero infiniti per numero i mondi, come Anassimandro e Leucippo e Democrito e piú tardi Epicuro, pensarono ch'essi nascano e periscano nell'infinito, sempre nascendone alcuni e altri perendo; e dissero eterno il movimento, perché senza movimento non ci possono essere nascita o morte.

17a. Anassimandro disse che il cielo è dalla mescolanza del caldo e del freddo.

18. Anassimandro pensa che gli astri siano fatti d'aria compressa, che abbiano forma di ruote, che siano pieni di fuoco, e che da alcune aperture lascino uscire, in una qualche parte, delle fiamme.

Anassimandro e Metrodoro di Chio e Cratete dissero che sopra tutte le cose sta il sole, e sotto il sole la luna, e sotto essi le stelle fisse e i pianeti.

Anassimandro pensa che le stelle siano mosse dai cerchi e dalle sfere, in cui ciascuna si trova.

---

e del freddo. Ma se cosí è, questa testimonianza contrasta con le altre, secondo cui l'aria e il fuoco, che stanno sopra la terra e l'acqua, non sono mescolati, ma divisi, il fuoco all'estremità, l'aria sotto la volta di fuoco (con l'eccezione degli anelli di fuoco che sono avviluppati dall'aria, e costituiscono il sole e la luna e le stelle, e sono posti a distanze diverse dalla terra). Ma forse Aezio confonde la costituzione con l'origine, il cielo di Anassimandro essendo originato, secondo che si interpretava, da quell'infinito, che era definito da Aristotele come mescolanza di contrari.

19. SIMPL. de caelo 471, 1 ταῦτα οὖν, φησίν [Arist. 291 a 29], 'ἐκ τῶν περὶ ἀστρολογίαν θεωρείσθω'. καὶ γὰρ ἐκεῖ περὶ τῆς τάξεως τῶν πλανωμένων καὶ περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων ἀποδέδεικται 'Αναξιμάνδρου πρώτου τὸν
5 περὶ μεγεθῶν καὶ ἀποστημάτων λόγον εὑρηκότος, ὡς Εὔδημος [fr. 146 Wehrli] ἱστορεῖ τὴν τῆς θέσεως τάξιν εἰς τοὺς Πυθαγορείους πρώτους ἀναφέρων. τὰ δὲ μεγέθη καὶ τὰ ἀποστήματα ἡλίου καὶ σελήνης μέχρι νῦν ἔγνωσται ἀπὸ τῶν ἐκλείψεων τὴν ἀφορμὴν τῆς καταλήψεως λαβόντα, καὶ εἰκὸς ἦν
10 ταῦτα καὶ τὸν 'Αναξίμανδρον εὑρηκέναι, καὶ 'Ερμοῦ δὲ καὶ 'Αφροδίτης ἀπὸ τῆς πρὸς τούτους μεταπαραβολῆς.

20. PLIN. N. H. XVIII 213 occasum matutinum Vergiliarum Hesiodus . . tradidit fieri, cum aequinoctium autumni conficeretur, Thales XXV die ab aequinoctio [cfr. 11 A 18], Anaximander XXXI.

21. ACHILL. Is. 19 (46, 20 M. ex Posidonio) τινὲς δέ, ὧν ἐστι καὶ 'Α., φασὶ πέμπειν αὐτὸν [sc. τὸν ἥλιον] τὸ φῶς σχῆμα ἔχοντα τ ρ ο χ ο ῦ. ὥσπερ γὰρ ἐν τῶι τροχῶι κοίλη ἐστὶν ἡ πλήμνη, ἔχει δὲ ἀπ' αὐτῆς ἀνατεταμένας τὰς
5 κνημῖδας πρὸς τὴν ἔξωθεν τῆς ἀψῖδος περιφοράν, οὕτω καὶ αὐτὸν ἀπὸ κοίλου τὸ φῶς ἐκπέμποντα τὴν ἀνάτασιν τῶν ἀκτίνων ποιεῖσθαι καὶ ἔξωθεν αὐτὰς κύκλωι φωτίζειν. τινὲς δὲ ὡς ἀπὸ σάλπιγγος ἐκ κοίλου τόπου καὶ στενοῦ ἐκπέμπειν αὐτὸν τὸ φῶς ὥσπερ πρηστῆρας.
10 AËT. II 20, 1 (D. 348) 'Α. [sc. τὸν ἥλιον] κύκλον εἶναι ὀκτωκαιεικοσαπλασίονα τῆς γῆς, ἁρματείωι τ ρ ο χ ῶ ι παραπλήσιον, τὴν ἀψῖδα ἔχοντα κοίλην, πλήρη πυρός, κατά

20, 4 XXXI Exc. Schol. Germ.: XIXX vel XXIX vel XXX codd.
21, 9 πρηστῆρας cod.: πρηστῆρα Maass: (ἀπὸ) πρηστῆρος Diels

21, 3. ὥσπερ γὰρ... πρηστῆρας: la prima immagine è in contrasto con la seconda: e la notizia che la seconda era di Anassimandro, a noi giunta dallo pseudo-Plutarco, da Ippolito e da Aezio, è, come mostrò il Diels, di origine teofrastea. Forse la prima è stata introdotta da chi criticava l'opinione di Anassimandro, osservando che la luce del sole,

19. Queste cose dunque, egli dice, bisogna esaminarle sul fondamento di ciò che s'è detto sull'astronomia. Là infatti è stato detto della disposizione delle stelle mosse e delle loro grandezze e delle distanze. Il primo a discorrerne è stato Anassimandro, secondo che riferisce Eudemo il quale attribuisce ai primi Pitagorici la scoperta dell'ordine che è nella posizione degli astri. Finora sono state riconosciute le grandezze e le distanze del sole e della luna mediante lo studio delle eclissi (ed era naturale che fosse Anassimandro a fare questa scoperta) e di Ermes e d'Afrodite mediante il confronto con quelli.

20. Esiodo disse che il tramonto mattutino delle Virgilie avviene nell'equinozio d'autunno, Talete venticinque giorni, Anassimandro trentun giorni dall'equinozio.

21. Alcuni, tra i quali è Anassimandro, dicono che il sole manda luce, avendo forma di ruota. Infatti, come in una ruota il mozzo, che è cavo, tende i raggi verso la parte esterna del cerchio, cosí anche il sole manda la luce dalla sua cavità, tendendo i suoi raggi, che, all'esterno, illuminano tutto intorno. Altri dicono che il sole manda fuori la luce a guisa di soffi, come dalla cavità stretta d'una tromba.

Anassimandro dice che il cerchio del sole è ventotto volte quello della terra ed è simile a ruota di carro, e che ha il cerchio cavo e pieno di fuoco, e che in parte fa apparire questo fuoco attraverso un'apertura, come

---

se uscente da un foro, non poteva irradiarsi tutt'intorno. — **10. Ἀναξίμανδρος κύκλον... γῆς:** le lunghezze dell'orbita del sole, di quella della luna e di quella delle stelle che girano intorno alla terra, espresse da multipli del 3, furono suggerite, secondo la gran parte degli studiosi moderni, dal particolare rispetto, d'origine mistica, che si aveva per il 3. Ho già ricordato come l'Enriques proponga una ipotesi diversa e forse piú attendibile: che il giro del sole, e dunque la sua distanza dalla terra che è centro di quel giro, sia calcolata sul rapporto che c'è tra la misura apparente (e dunque secondo l'angolo visivo) e la misura reale del sole (fatto il sole grande, nella realtà,

τι μέρος ἐκφαίνουσαν διὰ στομίου τὸ πῦρ ὥσπερ διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸν ἥλιον.

15 — — 21, 1 (D. 351) 'Α. τὸν μὲν ἥλιον ἴσον εἶναι τῆι γῆι, τὸν δὲ κύκλον, ἀφ' οὗ τὴν ἐκπνοὴν ἔχει καὶ ὑφ' οὗ περιφέρεται, ἑπτακαιεικοσαπλασίω τῆς γῆς.

— — 24, 2 (D. 354) 'Α. [sc. γίγνεσθαι τὴν ἔκλειψιν ἡλίου] τοῦ στομίου τῆς τοῦ πυρὸς ἐκπνοῆς ἀποκλειομένου.

22. AËT. II 25, 1 (D. 355) 'Α. [sc. τὴν σελήνην] κύκλον εἶναι ἐννεακαιδεκαπλασίονα τῆς γῆς, ὅμοιον ἁρματείωι ⟨τροχῶι⟩ κοίλην ἔχοντι τὴν ἀψῖδα καὶ πυρὸς πλήρη καθάπερ τὸν τοῦ ἡλίου, κείμενον λοξόν, ὡς κἀκεῖνον, ἔχοντα μίαν
5 ἐκπνοὴν οἷον πρηστῆρος αὐλόν. ἐκλείπειν δὲ κατὰ τὰς τροπὰς τοῦ τροχοῦ.

— — 28, 1 (D. 358) 'Α., Ξενοφάνης, Βήρωσος ἴδιον αὐτὴν ἔχειν φῶς.

— — 29, 1 (D. 359) 'Α. [sc. ἐκλείπειν τὴν σελήνην]
10 τοῦ στομίου τοῦ περὶ τὸν τροχὸν ἐπιφραττομένου.

23. — III 3, 1 (D. 367) περὶ βροντῶν ἀστραπῶν κεραυνῶν πρηστήρων τε καὶ τυφώνων. 'Α. ἐκ τοῦ πνεύματος ταυτὶ πάντα συμβαίνειν· ὅταν γὰρ περιληφθὲν νέφει παχεῖ βιασάμενον ἐκπέσηι τῆι λεπτομερείαι καὶ κουφότητι, τόθ' ἡ
5 μὲν ῥῆξις τὸν ψόφον, ἡ δὲ διαστολὴ παρὰ τὴν μελανίαν τοῦ νέφους τὸν διαυγασμὸν ἀποτελεῖ.

SENEC. Nat. Qu. II 18 Anaximandrus omnia ad spiritum retulit. tonitrua, inquit, sunt nubis ictae sonus. quare inaequalia sunt? quia et ipse spiritus inaequalis
10 est. quare et sereno tonat? quia tunc quoque per crassum et scissum aëra spiritus prosilit. at quare aliquando non fulgurat et tonat? quia spiritus infirmior non valuit in

---

23. 9 *spiritus* Diels: *ictus* codd. (*ictus inaequalis est* om. Φ) **10** *crassum* Φ ε: *cussum* δ T: *quassum* Gronov **12** *quia infirmior spiritus, qui in flammam non valuit, i.s.v.* Δ

quanto la terra). — 15. 'Αναξίμανδρος τὸν μὲν ἥλιον... γῆς: le due misure del diametro dell'orbita del sole, detta prima

attraverso la canna di un mantice: e che questo è appunto il sole.

Anassimandro dice che il sole è grande come la terra, ma che il cerchio dal quale spira e lungo il quale si muove circolarmente, è ventisette volte quello della terra.

Anassimandro dice che l'eclissi del sole è causata dall'ostruirsi dell'apertura, attraverso la quale esce il fuoco.

22. Anassimandro dice che la luna è un cerchio, grande diciannove volte la terra, simile alla ruota d'un carro col cerchio cavo e pieno di fuoco come quello del sole, e che sta obliquamente come quello, e ha un solo condotto come canna di mantice; e che le eclissi avvengono in rapporto ai rivolgimenti della ruota.

Anassimandro, Senofane, Beroso dicono ch'essa ha luce sua propria.

Anassimandro dice che l'eclissi di luna c'è quando si ostruisce l'apertura ch'è nella ruota.

23. Sui tuoni, sulle folgori, sui fulmini, sulle bufere e sui tifoni. Anassimandro dice che tutti questi fenomeni atmosferici hanno origine dall'aria mossa, in questo modo: quando essa è circondata da una nuvola densa, e ne esce a forza per la sottigliezza e la leggerezza delle sue parti, allora la rottura provoca il rumore, e il passaggio, nel confronto col colore nero della nuvola, causa il bagliore.

Anassimandro fece dell'aria mossa la causa d'ogni cosa. I tuoni, dice, sono i rumori di una nuvola colpita. Perché sono disuguali? perché disuguale è l'aria mossa. Perché tuona anche a ciel sereno? perché anche allora l'aria mossa balza attraverso l'aria densa, rompendola. E perché talvolta non ci sono lampi, ma tuoni? perché l'aria mossa, mentre non ha la forza di provocare la fiamma, ha la forza di causare il rumore. Che cos'è dun-

---

28 volte ed ora 27 volte maggiore del diametro (orizzontale) della terra, non sono in contraddizione tra loro, indicando l'una il cerchio esterno, e l'altra il cerchio interno: la differenza è appunto di un diametro, quello del sole, che è uguale a quello della terra.

flammam, in sonum valuit. quid est ergo ipsa fulguratio? aëris diducentis se corruentisque iactatio languidum
15 ignem nec exiturum aperiens. quid est fulmen? acrioris densiorisque spiritus cursus.

24. AËT. III 7, 1 (D. 374) 'A. ἄνεμον εἶναι ῥύσιν ἀέρος τῶν λεπτοτάτων ἐν αὐτῶι καὶ ὑγροτάτων ὑπὸ τοῦ ἡλίου κινουμένων ἢ τηκομένων.

25. — III 10, 2 (D. 376) 'A. λίθωι κίονι τὴν γῆν προσφερῆ [B 5]· τῶν ἐπιπέδων . . . [A 11, 3].

26. ARISTOT. de caelo B 13, 295 b 10 εἰσὶ δέ τινες οἳ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν [sc. γῆν] μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων 'A.. μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἱδρυμένον καὶ
5 ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τἀναντία ποιεῖσθαι τὴν κίνησιν, ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν.
THEO SMYRN. p. 198, 18 Hill. (ex Derc.) [Eudem. fr. 145 Wehrli] 'A. δὲ ὅτι ἐστὶν ἡ γῆ μετέωρος· καὶ κινεῖται περὶ τὸ τοῦ κόσμου μέσον.

27. ARISTOT. Meteor. B 1, 353 b 6 εἶναι γὰρ τὸ πρῶτον ὑγρὸν ἅπαντα τὸν περὶ τὴν γῆν τόπον, ὑπὸ δὲ τοῦ ἡλίου ξηραινόμενον τὸ μὲν διατμίσαν πνεύματα καὶ τροπὰς ἡλίου καὶ σελήνης φασὶ ποιεῖν, τὸ δὲ λειφθὲν θάλατταν εἶναι· διὸ
5 καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραινομένην οἴονται καὶ τέλος ἔσεσθαί ποτε πᾶσαν ξηράν.

24, 3 καιομένων [Gal.] de humor. XVI 395 K.
26, 4 προσήκειν FM

27, 1. εἶναι γὰρ... ξηράν: la notizia che il passo aristotelico si riferisce ad Anassimandro è di Alessandro d'Afrodisia. Nella spiegazione del passo, Alessandro d'Afrodisia confonde, come nota il Gigon, op. cit., p. 94 sg., piú dottrine. Ma forse non si può dubitare, come pure nota il Gigon, che ad Anassimandro deva attribuirsi l'affermazione che il mare sempre piú si dissecca (cfr. anche Kirk e Raven, op. cit., p. 140). E val forse la pena di osservare che anche qui, dove Anassimandro

que il lampo? Lo scotimento dell'aria che si separa e precipita, svelando un fuoco languido, che non ha la forza di venirne fuori. Che cos'è il fulmine? la corsa di aria mossa piú acre e piú densa.

24. Anassimandro dice che il vento è lo scorrere dell'aria quando le parti piú leggere e piú umide d'essa sono mosse o consumate dal sole.

25. Anassimandro disse che la terra è simile a una colonna di marmo: che delle superfici piane... [v. A 11, 3].

26. Ci sono alcuni che dicono che la terra resta ferma per l'uguaglianza: cosí, tra gli antichi, Anassimandro. Perché nulla può muoversi piuttosto verso l'alto che verso il basso o in direzione obliqua, quando si trova nel mezzo ed è a uguale distanza dagli estremi: e poiché d'altra parte non può muoversi contemporaneamente in direzioni opposte, deve rimanere fermo.

Anassimandro dice che la terra è sospesa nell'aria, e che si muove intorno al centro del cosmo.

27. Dicono che tutto lo spazio che sta intorno alla terra fosse costituito dall'umido originario, e che, disseccato dal sole, la parte che evaporò ed evapora è causa dei venti e delle conversioni del sole e della luna, mentre la parte che rimane è il mare: perciò pensano che, disseccandosi, il mare diminuisca, e che alla fine sarà tutto disseccato.

---

parla dei mutevoli rapporti tra il mare e la terra, e cioè tra l'umido e il secco, sono additati tre momenti, come là dove sono indicati i rapporti tra il fuoco e l'aria (cioè tra il caldo e il freddo). I momenti sono questi: un momento intermedio, che è quello in cui viviamo, e in cui esistono, nel cosmo, l'acqua e la terra; quello che precede, in cui la terra era ricoperta e premuta dall'acqua, in cui dunque l'acqua aveva il sopravvento; e un terzo momento, quello che seguirà il momento intermedio, e in cui il mare sarà prosciugato. Or Anassimandro dichiara poi che il mare sarà prosciugato dal sole, e del sole dice che è una parte della sfera di fuoco (se pure staccata dall'ampia corteccia) e che questa parte della sfera di fuoco, che è il sole, è circondata di aria spessa, tranne che in un punto. È dunque da credere che

ALEX. ad loc., 67, 3 οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὑπόλειμμα λέγουσιν εἶναι τὴν θάλασσαν τῆς πρώτης ὑγρότητος· ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου ⟨τὸ πρῶτον⟩ ἔπειτα τὸ
10 μέν τι τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται, περὶ ταῦτα τρεπομένων· τὸ δέ τι αὐτῆς ὑπολειφθὲν ἐν τοῖς
15 κοίλοις τῆς γῆς τόποις θάλασσαν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραινομένην ἑκάστοτε ὑπὸ τοῦ ἡλίου καὶ τέλος ἔσεσθαί ποτε ξηράν· ταύτης τῆς δόξης ἐγένετο, ὡς ἱστορεῖ Θεόφραστος [Phys. opin. fr. 23 D. 494], Ἀναξίμανδρός τε καὶ Διογένης.
20 AËT. III 16, 1 (D. 381) Ἀ. τὴν θάλασσάν φησιν εἶναι τῆς πρώτης ὑγρασίας λείψανον, ἧς τὸ μὲν πλεῖον μέρος ἀνεξήρανε τὸ πῦρ, τὸ δὲ ὑπολειφθὲν διὰ τὴν ἔκκαυσιν μετέβαλεν [sc. εἰς πικρόν].

28. AMMIAN. XVII, 7, 12 Anaximander ait arescentem nimia aestuum siccitate aut post madores imbrium terram rimas pandere grandiores, quas penetrat supernus aër violentus et nimius, ac per eas vehementi
5 spiritu quassatam cieri propriis sedibus. qua de causa tremores huius modi vaporatis temporibus aut nimia aquarum caelestium superfusione contingunt. ideoque Neptunum, umentis substantiae potestatem, Ennosigaeon et Sisicthona poëtae veteres et theologi nuncu-
10 parunt.

29. AËT. IV 3, 2 (D. 387 not.) Ἀναξιμένης δὲ καὶ Ἀναξίμανδρος καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Ἀρχέλαος ἀερώδη τῆς ψυχῆς τὴν φύσιν εἰρήκασιν.

27, 9 τόπου ⟨τὸ πρῶτον⟩ ἔπειτα Heidel
28, 6 *tremores* Lindenbrog: *terrores* codd.
29, 1 καὶ Ἀναξίμανδρος om. Stob., Plut.

l'acqua continuerà ad essere prosciugata finché il caldo non sarà vinto ed avvolto e insomma sopraffatto dal freddo: la vittoria

Alcuni di essi dicono che il mare è residuo dell'umidità primitiva; ché, mentre da principio lo spazio intorno alla terra era tutto umido, poi una parte dell'umidità fu fatta ed è fatta evaporare dal sole, e se ne formano i venti e ne sono causati i rivolgimenti del sole e della luna, come se anche questi si volgessero a causa di tali evaporazioni ed esalazioni, movendosi in quei luoghi dove possono trovare abbondanza d'umidità; e che quello che resta nelle cavità della terra è mare; e che perciò il mare, essendo disseccato dal sole, diminuisce, e alla fine sarà tutto secco. Furono di tale opinione, secondo che testimonia Teofrasto, Anassimandro e Diogene.

Anassimandro dice che il mare è residuo dell'umidità primitiva, la cui maggior parte è stata disseccata dal sole, e il resto per la combustione s'è trasformato (in acqua salata).

28. Anassimandro dice che la terra, disseccandosi per la eccessiva secchezza delle vampe, o dopo l'umidità delle piogge, spalanca grandi fessure, entro le quali penetra dall'alto aria violenta in grande quantità, sicché, scossa attraverso tali aperture da soffio violento, si muove nelle sue sedi. Nascono quindi i terremoti nelle stagioni in cui c'è evaporazione o per la troppo abbondante caduta di acqua dal cielo. Appunto per questo gli antichi vati e gli antichi teologi chiamarono Ennosigeo o Sisicton Nettuno, che è il potere della sostanza umida.

29. Anassimene e Anassimandro e Anassagora e Archelao dissero che aerea è la natura dell'anima.

---

completa, o quasi completa, del freddo sul caldo, dovrebbe coincidere con la vittoria completa (o quasi completa) del secco sull'umido. Poi il processo si rovescerà: e allora l'acqua assorbita dal sole, che ora con la pioggia ricade giú, ricadrà senza poi essere, e in maggior parte, prosciugata, sicché la sconfitta del freddo, che comincerà col riemergere del fuoco racchiuso dall'involucro dell'aria, accompagnerà la sconfitta del secco.

29, 1. Ἀναξιμένης... εἰρήκασιν: il nome di Anassimandro, tra quelli di chi pensò aerea l'anima, manca sia in Stobeo sia in Plutarco, che nomina soltanto Anassagora. Il

30. — V 19, 4 (D. 430) 'A. ἐν ὑγρῶι γεννηθῆναι τὰ πρῶτα ζῶια φλοιοῖς περιεχόμενα ἀκανθώδεσι, προβαινούσης δὲ τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον καὶ περιρρηγνυμένου τοῦ φλοιοῦ ἐπ' ὀλίγον χρόνον μετα-
5 βιῶναι.

CENSORIN. 4, 7 A. Milesius videri sibi ex aqua terraque calefactis exortos esse sive pisces seu piscibus simillima animalia; in his homines concrevisse fetusque ad pubertatem intus retentos; tunc demum ruptis illis
10 viros mulieresque qui iam se alere possent processisse.

PLUT. Symp. VIII 8, 4 p. 730 E οἱ δ' ἀφ' Ἕλληνος τοῦ παλαιοῦ καὶ πατρογενείωι Ποσειδῶνι θύουσιν, ἐκ τῆς ὑγρᾶς τὸν ἄνθρωπον οὐσίας φῦναι δόξαντες ὡς καὶ Σύροι· διὸ καὶ σέβονται τὸν ἰχθῦν ὡς ὁμογενῆ καὶ σύντροφον ἐπιει-
15 κέστερον 'Αναξιμάνδρου φιλοσοφοῦντες· οὐ γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς ἐκεῖνος ἰχθῦς καὶ ἀνθρώπους ἀλλ' ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους ἀποφαίνεται καὶ τραφέντας ὥσπερ οἱ γαλεοί, καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι. καθάπερ οὖν τὸ πῦρ τὴν ὕλην,
20 ἐξ ἧς ἀνήφθη, μητέρα καὶ πατέρα οὖσαν ἤσθιεν, ὡς ὁ τὸν Κήυκος γάμον εἰς τὰ 'Ησιόδου [fr. 158 Rz.[2]] παρεμβαλὼν εἴρηκεν, οὕτως ὁ 'A. τῶν ἀνθρώπων πατέρα καὶ μητέρα κοινὸν ἀποφήνας τὸν ἰχθῦν διέβαλε πρὸς τὴν βρῶσιν.

B. - Frammenti.

1. SIMPLIC. Phys. 24, 13 [cfr. A 9] 'A. . . . ἀρχὴν . . . . εἴρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον . . . . ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ

30, 18 γαλεοί Emperius: παλαιοί codd.

passo di Aezio è ricostruito dal Diels da Teodoreto soltanto. Legittimo a me pare dunque il dubbio sulla validità della ricostruzione. Comunque, abbia Anassimandro parlato o non abbia parlato (come io preferisco credere) dell'anima, dicendola aerea, qual posto egli le conferisse nella sua filosofia, noi non sappiamo.

30. Anassimandro dice che i primi animali nacquero nell'elemento umido, circondati da membrane spinose, e che, con l'avanzare del tempo, uscivano nell'elemento piú secco, e che, spezzandosi la membrana, poco dopo morivano.

Anassimandro di Mileto pensava che dall'acqua e dalla terra riscaldate fossero nati sia i pesci, sia altri animali similissimi ai pesci: e che dentro questi si fossero formati gli uomini, e che i feti fossero stati tenuti dentro quelli fino alla pubertà, e che allora, spezzati quelli, fossero venuti fuori come uomini e donne, già capaci di nutrirsi da sé.

I discendenti dall'antico Elleno sacrificano anche a Posidone, primo antenato, pensando, come anche i Siri, che l'uomo sia nato dalla sostanza umida. Perciò onorano anche il pesce, come congenere e concresciuto, filosofando meglio d'Anassimandro: perché costui non pensa che pesci ed uomini siano nati nel medesimo elemento, ma che gli uomini dapprincipio nascessero nei pesci e si nutrissero come i pescicani, e che solo dopo essere divenuti capaci di aiutarsi da sé ne uscissero e prendessero terra. E come il fuoco divora la selva dalla quale è nato, e ch'è suo padre e sua madre, secondo che disse colui che interpolò nell'opera di Esiodo le nozze di Ceuce, cosí Anassimandro, dopo aver detto il pesce padre e madre comune degli uomini, lo abbandonò a questi perché lo mangino.

B. - Frammenti.

1. Anassimandro... disse... che principio delle cose che sono è l'infinito... Donde le cose hanno nascimento,

---

30, 11. οἱ δ' ἀφ' Ἕλληνος... βρῶσιν: l'osservazione di Plutarco, che l'uomo, nato dal pesce, poi mangia il pesce, è curiosa. Comunque la dottrina di Anassimandro, che dà occasione all'osservazione di Plutarco, ben s'inserisce nella sua filosofia: ciò che ora vive nel secco prevarica su ciò che vive nell'umido, cosí come la terra sta estendendosi a spese del mare.

τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ
5 τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην
καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ
τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

2. HIPPOL. Ref. I 6, 1 [cfr. A 11] ταύτην [sc. φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου] ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω.

3. ARIST. Phys. Γ 4, 203 b 13 (cfr. A 15] ἀθάνατον.. καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον).

4. AËT. II 20, 1 [cfr. A 21] πρηστῆρος αὐλός.

5. — III 10, 2 [cfr. A 11. 25] λίθωι κίονι τὴν γῆν προσφερῆ.

6. Schol. Dionys. Thrac. p. 183, 1 Hilg. τῶν στοιχείων εὑρετὴν ἄλλοι τε καὶ Ἔφορος ἐν δευτέρωι [FGrHist. 70 F 105 II 68] Κάδμον φασίν, οἱ δὲ οὐχ εὑρετήν, τῆς δὲ Φοινίκων εὑρέσεως πρὸς ἡμᾶς διάκτορον γεγενῆσθαι ...
5 Πυθόδωρος δὲ ... Δαναὸν μετακομίσαι αὐτά φασιν· ἐπιμαρτυροῦσι τούτοις καὶ οἱ Μιλησιακοὶ συγγραφεῖς Ἀναξίμανδρος καὶ Διονύσιος καὶ Ἑκαταῖος [FGrHist. 1 F 20 I 12], οὓς καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν Νεῶν καταλόγωι [FGrHist. 244 F 165 II 1092] παρατίθεται.

---

2. ταύτην... ἀγήρω: il termine ἀγήρως, che il Diels considera espressione testuale, allude all'immutabilità dell'ἄπειρον ancor meglio del termine ἀθάνατος, ché indica il

ivi si dissolvono secondo necessità. Pagano infatti la pena e scontano, reciprocamente, la colpa commessa, secondo l'ordine del tempo.

2. Dice che essa (la natura dell'infinito) è eterna e sempre giovane.

3. Immortale... e indistruttibile (l'infinito).

4. Canna di mantice.

5. La terra simile a una colonna di pietra.

6. Eforo, tra gli altri, dice che scopritore degli elementi fu Cadmo; altri dicono ch'egli non fu lo scopritore, ma il divulgatore tra noi della scoperta dei Fenici... Pitodoro... dice che li ha introdotti Danao, e ne fanno testimonianza gli scrittori di Mileto Anassimandro e Dionisio ed Ecateo, che anche Apollodoro mette innanzi nel *Catalogo delle navi*.

---

permanere eterno dell'infinito nella stessa condizione; l'infinito, insomma, non subisce neanche quel mutamento che le cose subiscono invecchiando (cfr. anche Deichgräber, op. cit., p. 15). Ed è da osservare che l'inesausta giovinezza è, insieme con l'eternità, privilegio del divino. Sono appunto, eternità e giovinezza, i doni che Zeus fa ad Eracle nella *Teogonia* esiodea.

6. Il Diels accoglie il passo dello scoliasta nella sezione che raccoglie i frammenti dubbi. La parola che Anassimandro avrebbe usata sarebbe quella di elementi.

NOTA INTRODUTTIVA AD ANASSIMENE

La prima proposizione della filosofia greca pare che sia stata questa: « l'acqua è il principio delle cose che sono ». La seconda pare che sia stata questa: « l'infinito è il principio delle cose che sono ». Anassimene avrebbe pronunciato la terza proposizione: « l'aria è il principio delle cose che sono ». Accogliendo la sostanza del giudizio aristotelico sull'antica filosofia, gli studiosi moderni hanno accostato le tre proposizioni cosí simili, e hanno, nella grandissima parte, giudicato che gli antichi filosofi abbiano ricercato medesimamente un principio o un elemento eterno entro le cose caduche, un elemento uno e identico entro le cose variabili e molteplici: anzi hanno giudicato, piú precisamente, che in qualche modo gli antichi filosofi abbiano intuito la necessità che tutte le cose siano manifestazioni di una medesima sostanza materiale, capace di assumere le forme piú diverse [1].

Questo giudizio s'imbatte però in questa difficoltà, che, se le tre proposizioni di Talete e d'Anassimandro e d'Anassimene sono identiche per la struttura, tuttavia tra quella di Talete e quella d'Anassimene, vale a dire tra quella del primo e quella del terzo filosofo ionico, c'è maggiore simiglianza che tra ciascuna di queste due proposizioni e la proposizione d'Anassimandro, il filosofo

---

[1] Lo Zeller, op. cit., p. 214 scrive: « In quanto le precipitazioni atmosferiche da un lato e i fenomeni ignei dall'altro si potevano considerare come produzioni dell'aria, poteva pur nascere facilmente la concezione che l'aria fosse in genere la materia », e fa, in sostanza, sua la giustificazione di Simplicio, il quale scrive in *De caelo*, 615, 45: 'Αναξιμένης... ἄπειρον μὲν καὶ αὐτὸς ὑπέθετο τὴν ἀρχήν, οὐ μὴν ἔτι ἀόριστον. ἀέρα γὰρ ἔλεγεν εἶναι, ἀρκεῖν νομίζων τὸ τοῦ ἀέρος εὐαλλοίωτον πρὸς μεταβολήν. La tesi, nella sua sostanza, è cosí esposta anche nell'opera recentissima di Kirk e Raven, *The Presocratic Philosophers*[2], p. 146.

secondo, essendo soggetto delle due proposizioni di Talete e d'Anassimene un elemento visibile o sperimentabile (l'acqua o l'aria), ed essendo soggetto della proposizione d'Anassimandro un elemento non visibile né sperimentabile (l'infinito). Anassimene, insomma, sarebbe ritornato o quasi ritornato alla concezione di Talete; e tale ritorno, chi giudichi princípi di specie materiale i princípi degli Ionici, e giudichi ricerca della materia la loro ricerca, segnerebbe un grave regresso. Perché non v'è dubbio: tanto piú la materia ha capacità di assumere le forme piú varie quanto piú essa per sé è priva di forma; tanto piú il corpo ha possibilità di coprirsi di vesti quanto piú esso, per sé, non ha veste; e dunque tanto piú pura è la concezione della materia, quanto piú la materia è spogliata di determinazioni sensibili. Ora Anassimene, dopo che Anassimandro aveva identificato la materia con l'infinito privo di forma, avrebbe identificato la materia con l'aria, cioè con un elemento già per sé formato, credendo che quell'elemento già per sé formato fosse meglio atto ad assumere forme infinite.

Esiste insomma un problema: perché Anassimene disse aria e non infinito il principio delle cose? E il problema ha due soluzioni possibili: quella di dichiarare, se si accoglie la ricostruzione dei moderni che si ispira al giudizio aristotelico, che Anassimene è filosofo di debole intelletto; o quella di abbandonare la ricostruzione ispirata al giudizio aristotelico, per cercare quale significato abbia attribuito lui, Anassimene, alla sua curiosa affermazione, che non l'infinito ma l'aria è il principio delle cose che sono.

La prima soluzione è quella scelta dalla maggior parte degli studiosi, anche se il giudizio su Anassimene è meno severo in alcuni che in altri [2], e anche se piú

---

[2] Cosí, ad es., il Burnet, op. cit., p. 78, pur riconoscendo implicitamente che l'aria è meno adeguata dell'infinito a fungere da materia, e pur non abbandonando la interpretazione aristotelica dell'aria, trova un progresso nella concezione anassimenea della materia, perché « l'introduction... de la raréfaction et de la condensation... rend la cosmologie milésienne entièrement consistante pour la première fois; car il est clair qu'une théorie qui explique tout par les transformations d'une substance unique est obligée de regarder toutes les différences comme purement quantitatives ». Resta il problema di come mai Anassimene, perfezionatore della

vigorosi sono in alcuni interpreti gli sforzi per togliere definitezza all'aria di Anassimene, rendendola, per quanto è possibile, simile all'infinito o indefinito di Anassimandro. Singolarmente limpido è il giudizio del Rey, il quale, mentre scrive che il senso della parola ἀήρ « est nettement plus large que celui de notre mot, à nous », perché la parola ἀήρ significa « l'air opaque et visible: la nuée, les vapeurs, le brouillard », e mentre, quindi, pensa che la concezione del principio d'Anassimene « est à très peu près celle de l'École, celle d'Anaximandre, et semble avoir même valeur », condanna senza esitazione Anassimene, scrivendo ch'egli ebbe il torto di non contribuire a « intellectualiser » il principio d'Anassimandro, e che fu privo della « puissance d'abstraction d'Anaximandre » [3]. Simile è il giudizio del Rivaud: « Anaximène, dans l'ordre des temps, est postérieur à Anaximandre, dont il fut l'élève. Mais son œuvre paraît plus simple, plus voisine de celle de Thalès, autant du moins que nous en pouvons juger, en l'absence de tout fragment indiscutable, par les attestations des doxographes » [4].

Sennonché il giudizio di un regresso d'Anassimene rispetto ad Anassimandro ha quale presupposto la interpretazione della ricerca dei filosofi ionici come ricerca della materia immanente alle cose, o, che è lo stesso, come ricerca di quel *quid*, o materia, che può assumere le forme piú diverse; e dunque è giudizio vero solo se è vero il presupposto. Ora si osservi. Anassimene conosceva Anassimandro; era anzi, secondo la tradizione antica, suo discepolo e suo familiare; e d'Anassimandro conosceva la proposizione che l'infinito è il principio delle cose: è da credere che conoscesse anche chiaramente, e comunque meglio di noi, il senso che Anassimandro attribuiva a quella sua proposizione. Orbene, egli giudicò non adeguata ad esprimere il vero la proposizione del maestro, e ad essa sostituí la sua proposizione, che principio delle cose è l'aria, giudicandola l'unica vera.

---

filosofia della materia-quantità secondo il Burnet, abbia preferito che la materia-quantità avesse una qualità, quella d'essere aria, piuttosto che accogliere la materia-quantità priva di qualità, quale, per tale ricostruzione, sarebbe il principio di Anassimandro.

[3] Rey, op. cit., p. 87 e p. 90.

[4] Rivaud, op. cit., p. 94.

La sostituzione ha valore di una confutazione, o, per lo meno, di una correzione: non l'infinito, ma l'aria è il principio delle cose. Che se l'aria è piú definita dell'infinito, o, per lo meno, se non abbiamo prova che Anassimene pensasse l'aria piú indefinita dell'infinito, dobbiamo dichiarare francamente che lui, Anassimene, respingendo la proposizione d'Anassimandro, mostrò che non andava alla ricerca di un principio indefinito, ma, anzi, di un principio definito; e pertanto dovremo respingere senza esitanze ogni giudizio formulato sul falso presupposto che Anassimene andasse alla ricerca della materia indefinita.

In altre parole una interpretazione della filosofia di Anassimene che sia ispirata alla definizione aristotelica dei princípi degli Ionici come princípi di specie materiale, urta non tanto nella difficoltà d'ammettere che Anassimene segni un regresso rispetto ad Anassimandro, quanto nell'errore metodico di attribuire ad Anassimene la ricerca dell'indefinito, quando la formula ultima della sua filosofia mostra che egli non quella ricerca si propose, ma, se mai, una ricerca antitetica a quella che gli è attribuita [5].

---

[5] Una via diversa da quella qui ora indicata, ma diversa anche da quella che sarà poi suggerita, fu seguita da alcuni interpreti. Lo Hegel, op. cit., p. 183, nel mutare delle determinazioni dell'ἀρχή da Talete ad Anassimene, scorse un processo, o progresso, secondo il quale il pensiero, dapprima determinato immediatamente e astrattamente come acqua (in Talete), si sarebbe determinato poi meno immediatamente come infinito (in Anassimandro) e si sarebbe autodeterminato infine come mente (in Anassimene). Ma la ricostruzione dello Hegel è dovuta al presupposto, che di tal modo doveva essere la storia del pensiero: nulla c'è, nelle testimonianze, che avvicini l'aria di Anassimene alla mente; c'è per contro la testimonianza d'Aristotele, che il concetto di mente fu introdotto nella filosofia da Anassagora. Per il Joël, op. cit., p. 271 sgg., per cui i tre filosofi ionici, col cercare un solo principio delle cose, espressero l'esigenza di una «theoretische Weltmonarchie», Anassimene in questo si distinguerebbe dai filosofi precedenti, che, scegliendo qual principio l'aria, avrebbe mostrato di volere spiegare il mondo esterno con quello interiore: «Gerade dieser unpersönliche Denker spricht von 'unserer Seele' und durchfühlt in Einheit mit ihr die Welt und deutet so die Welt aus der Seele, den Makrokosmos nach dem Mikrokosmos, das Objekt nach dem Subjekt, die Natur nach dem Menschen». Ma che valore abbiano, per tale ricostruzione, e la proposizione che l'aria è principio, e l'affermazione che le cose sono rarefazioni e condensazioni dell'aria (e pertanto, si dovrebbe dire, dell'anima), il Joël non può spiegare. Altri negò, invece, un

Resta dunque, quale unica via, quella di abbandonare la ricostruzione fondata sul giudizio aristotelico, per cercare di conoscere in quale modo Anassimene determinò l'aria e le cose, facendo di quella il principio di queste.

Nel primo libro della *Fisica* Aristotele, dopo aver criticato gli Eleati, monisti puri, espone e critica le dottrine di quei Fisici che pensarono consussistenti l'uno e il molteplice: « Come dicono i Fisici, ci son due modi (di pensare l'uno senza negare il molteplice). Ché gli uni fecero l'ente corpo che fa da sostrato (*sc.* a qualche cosa di formale), fosse esso uno dei tre elementi o un altro elemento piú denso del fuoco e piú sottile dell'aria, e credettero che da esso si originassero le cose molteplici per rarefazione e condensazione..., gli altri... [6] ».

Chi siano questi primi Fisici, che pensarono che il molteplice nascesse dall'uno per opera dei processi di rarefazione e condensazione, Aristotele non dice: e si penserebbe a Talete e ad Anassimene e a Eraclito, i quali posero come princípi l'acqua e l'aria e il fuoco, e a quel Fisico di cui ignoriamo il nome, ma di cui ci è detto che pose come principio un elemento intermedio tra il fuoco e l'aria, se non ignorassimo che Aristotele, quando giudicava sostanzialmente identiche, dal punto di vista della sua filosofia, alcune dottrine (in questo caso quelle di Talete, di Eraclito, di Anassimene e del Fisico ignoto) non esitava a considerare implicito in tutte il pensiero esplicito in una di esse (in questo caso

---

qualsivoglia vero interesse filosofico agli Ionici; cosí il Bréhier, che scrive (*Histoire de la philosophie*[3] I, Paris 1948, p. 42): « Aussi quand on nous apprend que, selon Thalès, l'eau est le principe de toutes choses, que, selon Anaximandre, c'est l'infini, et, selon Anaximène, l'air, il faut se garder de voir dans ces formules une réponse au problème de la matière. Pour en pénétrer le sens, il faut chercher, s'il est possible, quels problèmes ils agitaient effectivement. Il sont, semble-t-il,... des problèmes de technique scientifique... mais ce sont avant tout des problèmes concernant la nature et la cause des météores... La physique des Milésiens est donc une physique de géographes et de météorologistes ». Sennonché, se è vero che gli Ionici non si proposero il problema della materia, non per questo si può dire che erano solo geografi e meteorologi: il problema della contrarietà è problema filosofico. Ed è un errore quello di trascurarlo.

[6] Aristot. *Phys.* A 4, 187 a 12.

a considerare implicita nelle filosofie di tutti i Fisici ionici, all'infuori di Anassimandro, la concezione dell'origine delle cose per un duplice processo, anche se in realtà la trovava esposta da uno solo di essi) [7]. Per questo gli interpreti moderni non esitano a negare che pensassero alla nascita delle cose per rarefazione e condensazione Talete ed Eraclito, del primo dei quali troppo ignorava lo stesso Aristotele, e del secondo dei quali Aristotele disse che poneva come elemento primo il fuoco, vale a dire quell'elemento di cui, se è pensabile un condensarsi, è impensabile, se non per contraddizione, un rarefarsi, per essere esso, secondo gli antichi, l'elemento piú rarefatto ch'esista in natura [8]. Ad Anassimene non c'è comunque studioso che neghi la concezione della nascita delle cose dall'uno per rarefazione e condensazione, per la precisa testimonianza di Teofrasto: il quale anzi l'attribuisce a lui solo tra tutti i Fisici [9].

Aristotele poi commenta: « Questi processi sono contrarietà. Sono, in sostanza, eccesso e difetto, simili al grande e al piccolo di Platone. C'è tuttavia questa differenza (*sc.* tra la concezione di Platone e quella dei Fisici, tra i quali è Anassimene) che per Platone l'uno è forma e i contrari sono materia, e per i Fisici l'uno è materia e i contrari sono forme e differenze » [10]. Aristotele dunque, dopo aver dichiarato che alcuni Fisici, tra i quali è Anassimene, concepirono come compresenti nel cosmo l'uno e il molteplice, chiarisce, usando la sua propria terminologia, che quei Fisici, tra i quali è Anassimene,

---

[7] Che Aristotele considerasse sostanzialmente identiche le filosofie di Talete e d'Anassimene e d'Eraclito, mostra il passo, piú volte citato, del terzo capitolo del primo libro della *Metafisica*, dove Aristotele parla dei filosofi che pensarono a princípi di specie materiale.

[8] Cfr. Zeller, op. cit., p. 274.

[9] Simpl. *Phys.* 149, 32: ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου Θεόφραστος... τὴν μάνωσιν εἴρηκε καὶ πύκνωσιν. La correzione del μόνου in πρώτου, proposta dall'Usener, è sicuramente errata, ché Simplicio confuta Teofrasto, ricordando che Aristotele attribuisce quei processi anche agli altri Fisici: δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῇ μανότητι καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο. καὶ γὰρ 'Αριστοτέλης περὶ πάντων τούτων εἶπε κοινῶς, ὅτι τὰ ἄλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι. Il valore dell'obiezione è tuttavia nullo, essendo l'obiezione di Simplicio fondata sul passo d'Aristotele, e Aristotele non trovando, in tal passo, necessità di distinguere con maggior rigore i Fisici tra loro.

[10] Aristot. *Phys.* A 4, 187 a 16.

concepirono l'uno come σῶμα ὑποκείμενον, anzi come ὕλη. La definizione, qui nella Fisica, dell'ἀήρ come ὕλη, è alquanto diversa dalla definizione dell'ἀήρ che si trova nella *Metafisica,* dove Aristotele lo dice principio ἐν ὕλης εἴδει. Si tratta, comunque, nell'un caso e nell'altro, di definizioni approssimate. Aristotele, per cui nessun filosofo poteva avere pensato ad altre cause se non alle sue quattro cause, e per cui d'altra parte nessuno aveva pensato a qualcuna delle sue cause in modo perfetto, quando dichiara che l'ἀήρ è ὕλη o è αἰτία ἐν ὕλης εἴδει, intende dire che l'ἀήρ è concetto approssimato a quello di materia, o meglio, che quello dei suoi quattro princípi al quale l'aria s'approssima maggiormente, è il principio ch'egli dice materia e concepisce come indeterminato, ma determinabile.

Definito l'uno del primo gruppo dei Fisici come materia, Aristotele definisce i due processi di condensazione e di rarefazione come contrarietà, e la contrarietà definisce come formale: dunque vuol dire che questi processi hanno, nella filosofia di quei Fisici tra i quali è Anassimene, funzione simile a quella che nella sua filosofia hanno le forme. In altri termini, come le forme, nella filosofia aristotelica, definiscono la materia, facendo che la materia definita qui da questa forma sia materia di questa cosa reale, di questa οὐσία αἰσθητή, di questo sinolo, e la materia definita là da quell'altra forma sia materia di quell'altra cosa reale, di quell'altro sinolo, distinto dal primo, cosí la rarefazione e la condensazione definirebbero, secondo Aristotele, nella filosofia d'Anassimene, l'aria, facendo che l'aria definita qui dalla rarefazione sia aria-materia di questa cosa rara qui, e che l'aria definita là dalla condensazione sia aria-materia di quella cosa densa là.

Tale definizione della filosofia del primo gruppo di Fisici, tra i quali è Anassimene, acquista maggiore rilievo subito dopo, per la contrapposizione in cui Aristotele mette la concezione di questi Fisici e la concezione di Anassimandro ed Empedocle e Anassagora: « Altri credono che dall'uno si separino le contrarietà immanenti, come dice Anassimandro e quanti credono che la realtà sia costituita dall'uno e dal molteplice, come Empedocle e Anassagora: perché anche costoro pensano che le

cose si separino dalla mescolanza» [11]. La differenza tra il pensiero d'Anassimene e quello di Anassimandro ed Empedocle e Anassagora consiste, secondo la ricostruzione d'Aristotele, in questo, che per Anassimene il molteplice nasce dall'uno, e per gli altri il molteplice esiste entro l'uno, anzi è sostanza dell'uno: si potrebbe anche dire che, nella ricostruzione d'Aristotele, per Anassimene l'uno precede, logicamente, il molteplice, e che per Anassimandro ed Empedocle e Anassagora è il molteplice quello che logicamente precede. Inoltre, mentre Anassimandro e Anassagora (il primo dei quali fa uscire dall'uno le contrarietà e il secondo la molteplicità), secondo la ricostruzione aristotelica, userebbero due soli termini, Anassimandro l'*uno* e le *contrarietà*, e Anassagora l'*uno* e il *molteplice*, Anassimene userebbe tre termini, l'*uno* (o aria) e i *contrari* (o rarefazione e condensazione) e le *cose molteplici* nascenti dall'aria per opera dei contrari. Per tale uso di tre termini, l'uno e il molteplice non sarebbero, in Anassimene, termini contrapposti tra loro, ma contrapposti sarebbero, essi due insieme, al terzo termine, la contrarietà: i contrari infatti, per la ricostruzione d'Aristotele, starebbero sopra l'uno e sopra il molteplice, come quelli che, definendo l'uno, darebbero origine al molteplice, costituito di cose rare e cose dense, anzi di cose piú rare e cose piú dense. Uno e molteplice e contrarietà: l'uno sarebbe come materia, la contrarietà sarebbe come forma, il molteplice sarebbe come sintesi, in ciascun suo costituente, di materia e forma. Tale è la filosofia d'Anassimene, nella ricostruzione aristotelica.

Anzi si può dire di piú. L'aria-uno, quando è fuori dal molteplice, cioè quando non è aria-fuoco o aria-acqua ma solo aria, che cos'è, o, meglio, da che cosa è definita, secondo la ricostruzione aristotelica? Non c'è dubbio che essa non è definita da uno solo dei contrari, ché in tal caso farebbe parte della molteplicità; dovrebbe dunque o non essere definita da alcun contrario o essere definita da tutti e due i contrari simultaneamente. Nel primo caso sarebbe, aristotelicamente, il puro non essere; nel secondo, non essendo possibile, per Aristotele, l'attuale definizione simultanea da parte di due contrari formali,

---

[11] Aristot. *Phys.* A 4, 187 a 20.

dovrebbe contenere quei contrari in potenza, ed essere quindi la pura potenza. Nell'un caso e nell'altro sarebbe materia, la materia aristotelica astratta da ogni forma, il puro indefinito. Or che l'aria non sia il puro indefinito, lo riconosce, già accennai, Aristotele stesso, che nella *Metafisica* la definisce come principio soltanto approssimato alla materia. Dunque se l'aria non è materia, la pura materia, ma, per lo stesso Aristotele, è solo qualche cosa di approssimato alla materia, si dovrà pensare che Aristotele, quando chiama forme i contrari, intenda dire ch'essi sono solo approssimatamente forme. Pertanto là dove si legge che i contrari sono « forme e differenze », bisognerà intendere che essi sono « forme in quanto differenze ». Lo stesso Aristotele dichiara, del resto, in che senso i contrari devono essere intesi come « forme in quanto differenze », quando definisce l'uno di essi come eccesso (ὑπερβολή) e l'altro come difetto (ἔλλειψις). La ricostruzione aristotelica in tal modo si precisa: secondo Aristotele i contrari, nella filosofia del primo gruppo di Fisici tra i quali è Anassimene, indicano le differenze di quantità. Le definizioni che di volta in volta l'aria subisce per opera dei contrari, sono, in altri termini, definizioni quantitative: e la molteplicità, originata dalla definizione quantitativa dell'uno per opera dei contrari, è molteplicità di quantità varie dell'uno. Qui c'è l'uno condensato, là c'è l'uno rarefatto; e una cosa è quest'uno rarefatto qui, e un'altra cosa è quell'uno condensato là: e un'altra cosa è l'uno condensato oggi, un'altra cosa l'uno condensato domani. La molteplicità, che s'estende nello spazio e nel tempo, e che è infinita, quanto infinito è l'uno e quanto è infinita la capacità che i contrari hanno di definire l'uno, è molteplicità quantitativa, molteplicità di cose distinte solo per la quantità.

Ora, se i contrari sono concepiti come « forme in quanto differenze », e l'uno come la quantità infinita in sé ma definita nelle cose, e le cose come quantità definite dell'uno-materia, queste cose definite secondo la quantità e non secondo la forma, dovranno dirsi, secondo la filosofia aristotelica, anch'esse delle realtà soltanto approssimate, a quel modo che materia soltanto approssimata è l'aria e forme soltanto approssimate sono i contrari. E tali, infatti, le giudica Aristotele in quel

passo della *Metafisica* [12], dove dice irreali le cose che nascono dai princípi di specie materiale e muoiono ritornando nei princípi di specie materiale (οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι) e in quell'altro passo della medesima *Metafisica*, dove, parlando dell'uno-materia dei Fisici, dice che per chi suppone « una la sostanza-sostrato », le cose sono generate « per affezioni dell'uno, princípi delle affezioni essendo il raro e il denso »: οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσι αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων [13].

Insomma, per Aristotele, la filosofia d'Anassimene sarebbe per tre modi un'approssimazione alla sua filosofia: Anassimene avrebbe avuto concezione approssimata della materia, concezione approssimata della forma, e concezione approssimata della molteplicità delle cose reali. Ma nel suo pensiero, per aver lui concepito le forme come « contrari quali differenze », l'accento sarebbe caduto sulla quantità, e dunque sulla materia. Sicché Aristotele, se pur era ben consapevole che Anassimene, che poneva come princípi i contrari oltre che l'aria, non era un monista, giudicava che, per l'imperfetta concezione dualistica, alla fine la sua filosofia doveva sfociare in un monismo materialistico, il monismo della quantità.

Da questo giudizio dipende l'interpretazione aristotelica dei due processi di rarefazione e condensazione. Aristotele li considera processi materiali: lo mostrano il passo dove, dopo aver detto che gli atomisti facevan nascere e crescere e trasformarsi le cose per concrezione e discrezione degli atomi (αὐξάνεσθαι καὶ φθίνειν καὶ ἀλλοιοῦσθαι συγκρινομένων καὶ διακρινομένων τῶν ἀτόμων σωμάτων φασίν), Aristotele aggiunge: τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὅσοι διὰ πυκνότητα ἢ μανότητα κατασκευάζουσι γένεσιν καὶ φθοράν. συγκρίσει γὰρ καὶ διακρίσει ταῦτα διακοσμοῦσιν [14], e quel passo dove scrive: πύκνωσις καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν [15].

Tutta la ricostruzione aristotelica è, cosí, coerentissima: coerente la interpretazione dei contrari come dif-

---

[12] Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 7.
[13] Aristot. *Metaph.* A 3, 985 b 10.
[14] Aristot. *Phys.* Θ 9, 265 b 28.
[15] Aristot. *Phys.* Θ 7, 260 b 11.

ferenze di quantità (eccesso e difetto) con l'interpretazione dell'ἀήρ come materia; coerente la definizione dei processi di rarefazione e condensazione come processi di concrezione e discrezione di particelle omogenee di una infinita e indefinita materia con la interpretazione dei contrari come differenze e dell'aria come materia; coerente la definizione della filosofia d'Anassimene come concezione tendenzialmente monistica con la definizione dell'aria come quasi-materia e dei contrari come differenze e della condensazione come concrezione e della rarefazione come discrezione di parti.

Ma noi sappiamo che l'aria è l'aria, e dunque non la materia; e che Anassimene, scegliendo come principio l'aria e per tal modo rifiutando come principio l'infinito anassimandreo, non volle far principio un elemento indefinito. Questa scelta non può non far nascere un dubbio sulla validità di tutta la pur coerentissima ricostruzione aristotelica, e il dubbio impone di riesaminare se, come l'aria di Anassimene non è l'indefinita materia, e i contrari non sono le forme, cosí anche i processi di rarefazione e condensazione siano altro dai processi di concrezione e discrezione, di cui Aristotele parla.

Iniziando lo studio del problema del vuoto, nel libro quarto della *Fisica*, Aristotele, com'è suo uso, espone le teorie dei filosofi precedenti sul problema che sta per discutere, ed esamina le ragioni per cui alcuni affermarono e altri negarono l'esistenza del vuoto. Tra le ragioni addotte dai Fisici ad affermare l'esistenza del vuoto, egli ci informa, fu anche questa, che non sembra possibile che una qualsivoglia condensazione possa avvenire, se tra le parti di ciò che deve condensarsi non esiste uno spazio vuoto. Aristotele trova errata l'argomentazione, e osserva che la condensazione si può spiegare altrimenti: «La condensazione può avvenire anche se non s'ammette il vuoto, quando ciò che si condensa fa uscire ciò che è dentro di esso, come se l'acqua condensandosi facesse uscire l'aria contenuta in essa; e anche l'accrescimento può spiegarsi, non solo con l'accoglimento di qualche cosa, ma anche con la modificazione, come se dall'acqua per modificazione s'ingenerasse aria» [16]. Nella

[16] Aristot. *Phys.* Δ 7, 214 a 32.

sostanza, per Aristotele, in due modi la condensazione si può giustificare, senza ammettere l'esistenza del vuoto: o ammettendo che ciò che si condensa caccia fuori quello che di non omogeneo in esso è contenuto, o ammettendo che la condensazione è una modificazione della materia che si condensa, modificazione che avviene mediante il passaggio d'essa materia da contrario a contrario, da questo contrario in atto, che contiene in potenza il suo contrario, a quel contrario che era in potenza, e che per tal modo di potenziale diventa attuale.

Alla fine della discussione Aristotele, tra le due, sceglie la seconda ipotesi, scrivendo cosí: « Da quanto s'è detto si può concludere che c'è una materia sola che soggiace ai contrari, al caldo e al freddo, o a quante contrarietà vi sono, e passa dalla potenza all'atto. Questa materia non è a sé stante, ma riceve da altro la sua realtà; ed è numericamente una, qualunque sia il suo colore e comunque essa sia, calda o fredda » [17]. Per Aristotele, si ricava di qui, la materia è, nella sua aformalità, come pura quantità, sempre la stessa; dunque numericamente una, potenza di tutti i contrari, ad es. potenza del caldo e del freddo: non già che la materia possa stare in sé, nella sua pura materialità, priva di definizione, insomma che possa essere non calda e non fredda ad un tempo; deve essere, qui e ora, o calda o fredda; ma se ora qui è calda, sarà poi fredda, e se ora qui è fredda, sarà poi calda. Questo è il processo della materia; questa è l'ἀλλοίωσις, la modificazione, che può avvenire senza il vuoto. Aristotele aggiunge: « Anche la grandezza e la piccolezza d'una massa percepibile non si ottengono mediante aggiunta di qualche cosa alla materia, ma perché la materia è in potenza e l'una e l'altra. Cosí la medesima cosa è rara e densa, perché una è la materia del raro e del denso » [18]. Insomma, la rarefazione e la condensazione d'Aristotele sono modificazioni; vale a dire che la materia si modifica, per Aristotele, in due sensi opposti, passando da contrario a contrario, e che questi due sensi opposti hanno nomi opposti, appunto quelli di condensazione e di rarefazione.

---

[17] Aristot. *Phys.* Δ 9, 217 a 21.
[18] Aristot. *Phys.* Δ 9, 217 b 8.

Perché e come possano avvenire queste modificazioni, Aristotele non chiarisce subito; ma non ignora il problema, e l'affronta nel libro ottavo della medesima *Fisica*, dove discute del movimento e delle cause del movimento, sul presupposto, per lui certissimo, che una causa del movimento deve esserci, non potendo la materia muoversi o modificarsi per se stessa: οὐ γὰρ δὴ τό γ' ὑποκείμενον αὐτὸ ποιεῖ μεταβάλλειν ἑαυτό [19]. Ci sono, Aristotele distingue, cose mosse per accidente e cose mosse per essenza, e cose che muovono per essenza e cose che muovono per accidente: di ciò che muove e di ciò che è mosso per essenza può darsi scienza, di ciò che muove e di ciò che è mosso per accidente, no. Or ciò che è mosso per essenza può essere mosso dall'interno, e in tal caso ciò che muove, restando dentro a ciò che è mosso, è esso medesimo mosso, sia pur per accidente. Distinzione perfetta tra mosso e motore si ha solo quando e l'uno e l'altro non siano soggetti ad accidente, dunque quando il motore è esterno al mosso, ed è immoto. Se la natura è razionale, deve esserci un motore immoto separato da ciò che è mosso, e questo motore deve essere eterno ed eterno deve essere il movimento. E il motore immoto c'è [20] e c'è ciò che è mosso eternamente dall'eterno motore immoto.

Poi Aristotele continua: « Si deve ora esaminare se vi sia o no un movimento continuo, e, se v'è, che movimento sia, e quale sia il primo dei movimenti. Or è evidente che, se deve esserci un movimento eterno, questo è da considerare primo e continuo, essendo il primo motore quello che causa questo movimento che dev'essere uno e primo e continuo. Ora tre sono i modi del movimento, il movimento secondo quantità, quello secondo qualità, e quello nello spazio che diciamo spostamento: di questi tre, primo è lo spostamento, non potendo esserci movimento secondo quantità senza mutamento di qualità... né mutamento di qualità senza che vi sia ciò che produce tale mutamento, che muove dal caldo in potenza al caldo in atto. D'altra parte è evidente che ciò che produce il movimento non si trova sempre nella stessa relazione, ma è ora piú vicino ora piú lontano

---

[19] Aristot. *Metaph.* A 3, 984 a 21.
[20] Aristot. *Phys.* Θ 6, 259 a 13.

da ciò che subisce modificazione, onde uno spostamento è necessario » [21].

Importa qui rilevare che mosso dal motore immoto è ciò che passa da contrario a contrario, vale a dire la materia; e che la modificazione, o passaggio da contrario a contrario, della materia, Aristotele la dichiara dovuta a spostamento, perché lo spostamento, per lui che distingue il motore immoto dalla materia mossa, è il primo dei movimenti: insomma che, avendo già Aristotele identificato i processi di rarefazione e condensazione con le modificazioni della materia, e avendo ora dichiarato che, per la distinzione tra motore e mosso, primo dei movimenti è quello nello spazio, lui, Aristotele, doveva concepire come implicanti uno spostamento i processi di condensazione e rarefazione. E infatti subito dopo egli scrive: πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις... συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατὰ τόπον μεταβάλλειν [22]. Se cosí è, la definizione dei processi di condensazione e rarefazione come concrezione e discrezione di parti, appare come aristotelica piuttosto che come anassimenea, come quella che nasce da una dottrina i cui presupposti erano ignorati da Anassimene; e questo conferma il sospetto che, come l'aria di Anassimene non è la materia aristotelica e i contrari non sono le forme aristoteliche, cosí rarefazione e condensazione non siano la discrezione e la concrezione di cui parla Aristotele. Che se Aristotele scrive ἔτι δὲ πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις. καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσι καὶ ἀραιότητες εἶναί τινες. πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν. συγκρινόμενα δὲ καὶ διακρινόμενα ἀνάγκη κατὰ τόπον μεταβάλλειν, il καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν, dove è un indubbio riferimento ad Anassimene, deve andar congiunto al soggetto πύκνωσις καὶ μάνωσις, e non al predicato σύγκρισις καὶ διάκρισις [23]. E il passo nel suo insieme significa che i

---

[21] Aristot. *Phys.* Θ 7, 260 a 21.
[22] Aristot. *Phys.* Θ 7, 260 b 11.
[23] Aristot. *Phys.* Θ 7, 260 b 7. Per lo piú si unisce il καθ' ἃς a σύγκρισις καὶ διάκρισις, ma l'interpretazione del passo è dovuta al presupposto che Anassimene abbia concepito l'aria come materia.

processi di condensazione e rarefazione che per Aristotele sono la causa dei παθήματα (o qualità accidentali) di quei corpi la cui realtà è dovuta a «forme» in senso proprio, e che invece per altri filosofi (tra i quali è Anassimene) sono la causa della nascita e dunque della realtà dei corpi molteplici, sono per Aristotele, e dovrebbero essere, secondo il giudizio d'Aristotele, anche per gli altri filosofi, processi di avvicinamento o concrezione di particelle e allontanamento o discrezione di particelle.

Ma se per Aristotele rarefazione e condensazione sono, come devono essere per lui, concrezione e discrezione, per quei filosofi cui qui allude col λέγεται, quei processi son cosa diversissima; Aristotele stesso lo testimonia nel *de caelo*, dove si legge: ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἶτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν, οὗτοι λανθάνουσι αὐτοὶ αὑτοὺς ἄλλο τι πρότερον τοῦ στοιχείου ποιοῦντες. ἔστι γὰρ ἡ μὲν ἐκ τῶν στοιχείων γένεσις σύνθεσις, ὥς φασιν, ἡ δὲ εἰς τὰ στοιχεῖα διάλυσις [24]. Dal passo apprendiamo tre cose: 1) che quegli antichi (tra i quali è Anassimene) che facevano nascere le cose per rarefazione e condensazione, consideravano processo sintetico non soltanto il processo di condensazione, ma anche il processo di rarefazione; 2) che per quegli antichi, tra i quali è Anassimene, la morte delle cose avveniva per un processo, la dialisi, che era antitetico a quello della sintesi, e quindi antitetico a condensazione e a rarefazione insieme; 3) che tali antichi, mentre facevano nascere le cose dai princípi per sintesi (includente condensazione e rarefazione) consideravano il fuoco, nato dall'aria o dall'acqua, piú sottile dell'aria e dell'acqua. Ciò significa che per questi antichi tra i quali è Anassimene anche il processo di rarefazione, per cui dal piú denso nasce il piú sottile, è unione (sintesi), non disunione, mentre è disunione (dialisi) anche il processo per cui il piú sottile (il fuoco) ritorna morendo nel piú denso (aria). In altri termini l'unione e la disunione (sintesi e dialisi) non sono unione e disunione di particelle omogenee, l'unione di particelle omogenee comportando sempre ispessimento, e la loro disunione comportando sempre

---

[24] Aristot. *De caelo* Γ 5, 303 b 13.

assottigliamento. Sintesi e dialisi, insomma, non hanno a che fare con la sincrisi e con la diacrisi; e con la sincrisi e con la diacrisi non s'identificano la condensazione e la rarefazione di Anassimene, che sono processi sintetici entrambi.

Di Anassimene, spogliati gli elementi della sua filosofia dalla terminologia aristotelica, questo soltanto si può dunque dire, che egli pensò all'aria come a principio, ma non come a un elemento sottilissimo donde le cose nascessero per unione delle sue particelle infinitesime; che pensò al processo di formazione delle cose come a un processo sintetico, ma che questa sintesi non pensò come concrezione di parti sottilissime omogenee, sí invece come a un'unione di elementi tale, da poter essere le cose originate dal principio a volte piú spesse e a volte piú sottili, a volte piú rare e a volte piú dense del loro principio; che pensò infine a un processo opposto a quello della sintesi (che è causa di nascite), al processo della dialisi (che è causa di morte), e che non concepí questo processo come dissociazione o distacco di parti piú spesse in parti piú sottili, ma come dissoluzione di elementi tale, da poter essere il prodotto della dissociazione a volte piú sottile e a volte piú spesso, a volte piú raro e a volte piú denso delle cose i cui elementi vengono dissociati o dissolti.

Da Aristotele piú di questo non possiamo sapere: non possiamo pertanto sapere quali siano gli elementi la cui sintesi dà origine alle cose, e la cui dialisi o dissoluzione è morte delle cose. Abbiamo tuttavia, questa volta, la buona fortuna di trovar conservata una testimonianza di Teofrasto. Da Teofrasto, per tramite di Ippolito, siamo informati che, come Anassimandro, cosí Anassimene incluse nella sua filosofia la contrarietà fisica del caldo e del freddo [25]. Quella sintesi, che non può essere

[25] A tutti gli antichi già Aristotele aveva attribuito il pensiero della contrarietà in *Phys*. A 5, 188 b 27: πάντες γὰρ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ὑπ' αὐτῶν καλουμένας ἀρχάς, καίπερ ἄνευ λόγου τιθέντες, ὅμως τἀναντία λέγουσιν. Ad Anassimene l'attribuisce Ippolito, che trae le sue notizie da Teofrasto: è però da dire che Ippolito non vede chiaramente quale funzione i contrari abbiano nella filosofia di Anassimene, credendoli a volte prodotto d'un movimento, come là dove scrive (*Refut*. I 7, 3): ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως

sintesi di particelle, dovremo quindi dire che fu sintesi di contrari. Solo se si dà tal valore al termine di sintesi, è possibile capire come le cose potessero nascere, secondo Anassimene, anche per rarefazione. Le cose nascono per sintesi di contrari, il caldo e il freddo: in una cosa-sintesi il caldo prevale sul freddo, in un'altra il freddo prevale sul caldo: quella è la cosa-sintesi rara, questa è la cosa-sintesi densa. Raro è il fuoco, ove il caldo prevale, densa è la terra dove prevale il freddo. Meno densa della terra, meno rara dell'acqua, anzi principio, non raro e non denso, di tutte le cose, è l'aria. L'aria, se le cose nascono per sintesi da essa, contiene gli elementi che si congiungono in una determinata proporzione a dare origine al fuoco, e in altre determinate proporzioni a dar origine alla terra e alle altre cose; contiene insomma il caldo e il freddo; è anch'essa, quindi, sintesi di caldo e di freddo: ma è sintesi dove un contrario non prevale sull'altro, non il freddo sul caldo (ché allora la sintesi si chiamerebbe o terra o acqua o pietra), non il caldo sul freddo (ché allora la sintesi si chiamerebbe fuoco); è insomma sintesi di contrari in equilibrio.

A distinguere l'aria dalle altre cose sintetiche, dove un contrario prevarica sull'altro contrario, anche dialisi la si potrebbe dire, dialisi nel senso di separazione o di pacificazione dei contendenti; e in verità quando muore la cosa-sintesi ch'è congiunzione senza equilibrio, gli elementi, dissolvendosi, ritornano, dice Anassimene, al loro principio. Sintesi-dialisi a un tempo io direi dunque che è l'aria di Anassimene, sintesi senza prevaricazioni nell'interno, senza squilibri, senza lotte: in altri termini sintesi perfettissima, di cui le cose sono imitazioni imperfette.

Il termine di sintesi, conservato da Aristotele, ci ha dunque condotti alla contrarietà, del resto testimoniata da Teofrasto, a quella contrarietà che, postulata da Talete, era già stata oggetto della meditazione d'Anassi-

---

ἐναντία εἶναι θερμόν τε καὶ ψυχρόν, a volte cause di movimento, come là dove scrive (*Refut.* I 7, 8): σεισμὸν δὲ τῆς γῆς ἐπὶ πλεῖον ἀλλοιουμένης ὑπὸ θερμασίας καὶ ψύχεως; a volte forme includenti la materia, come là dove scrive (*Refut.* I 7, 2): ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ῇ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ. Il concetto originale di sintesi è in Ippolito perduto.

mandro. Anassimene è, nel pensiero della contrarietà, collegato con Anassimandro e con Talete, se pure in modo diverso da quello creduto finora [26]. Egli accolse dal maestro il problema, ma respinse la proposizione che l'infinito è il principio delle cose, sostituendola con la proposizione che principio delle cose è l'aria. L'infinito di Anassimandro significava simultaneità logica di contrari fisici. La sostituzione della proposizione di Anassimandro con quella d'Anassimene, che l'aria è il principio delle cose, significa che Anassimene sostituisce alla simultaneità, per cui i contrari stanno insieme, ma possono essere in misura diversa, la sintesi perfettissima o armonia di contrari che sono pari. Anassimene insomma perfeziona l'antitesi logica del suo maestro.

E insieme Anassimene perfeziona il concetto di tempo e di successione. Per Anassimandro di qua dall'infinito stava il tempo, e il tempo era successione, e la successione alternanza di contrari, per cui dove era un contrario, provvisoriamente non era l'altro contrario; ma questo contrario sarebbe venuto poi a cacciare, e ancora provvisoriamente, il primo contrario. Alla successione Anassimene sostituí la varietà o variazione delle sintesi, per cui i contrari stanno sempre insieme nel tempo, ma in proporzioni sempre diverse.

Per tal modo il dualismo anassimandreo di simultaneità e successione è sostituito dal dualismo di uno, come equilibrio, e variazione per disquilibrio. Dalla pura antitesi di Talete al dualismo di simultaneità e successione, e poi a quello di unità e variazione, di equilibrio e squilibrio, di pace e lotta: tale il processó, tale il progresso della filosofia dei filosofi ionici nel VI secolo.

---

[26] Non è qui il luogo di discutere i frammenti, la cui autenticità è contestata: saranno esaminati e discussi nelle note al testo.

3 (13) ANAXIMENES

A. - Vita e dottrina.

1. DIOG. II 3 Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἤκουσεν Ἀναξιμάνδρου, ἔνιοι δὲ καὶ Παρμενίδου φασὶν ἀκοῦσαι αὐτόν. οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπεν καὶ τὸ ἄπειρον. κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄστρα οὐχ ὑπὸ γῆν, ἀλλὰ περὶ γῆν.
5 κέχρηταί τε λέξει Ἰάδι ἁπλῆι καὶ ἀπερίττωι. καὶ γεγένηται μέν, καθά φησιν Ἀπολλόδωρος [FGrHist. 244 F 66

1, 4 ὑπὸ BP¹Φ: ὑπὲρ P² 5 λέξει BP¹ mrg.: γλώσσῃ P¹

1, 3. οὗτος... ἄπειρον: Diogene parla di « aria » e di « infinito », ma non ne parla come di due princípi; sicché pare che per lui aria e infinito siano una stessa cosa, vale a dire che per lui l'aria di Anassimene sia infinita (diversamente interpreta lo Zafiropulo, *Diogène d'Apollonie*, Paris 1956, p. 4: secondo lo Zafiropulo, Diogene Laerzio vedrebbe nell'ἄπειρον il vuoto contrapposto all'aria). E infinita dicono che è l'aria di Anassimene tutti i dossografi, se s'eccettua lo pseudo-Plutarco in un passo, che però è sicuramente guasto. Se Anassimene abbia dichiarato esplicitamente infinita l'aria, si può dubitare: in un frammento essa è detta ἄπειρος καὶ πλούσιος; ma l'autenticità del frammento, almeno per quanto riguarda l'esatta sua scrittura, è incerta. Importa comunque rilevare che l'aria non è concepita come indefinita; anzi che il problema di Anassimene, da tutte le testimonianze, non pare che fosse quello della definitezza o della indefinitezza, della infinità o della non infinità dell'aria, ma quello del rapporto tra l'aria e le cose. E quel rapporto è pensato di tal modo che l'aria appare, come già osservava Teofrasto da cui dipendono i dossografi, concepita come infinita, sussistendo essa eternamente ed essendo principio adeguato a interpretare la

3 (13) ANASSIMENE

A. - Vita e dottrina.

1. Anassimene di Euristrato, di Mileto, fu discepolo di Anassimandro: alcuni dicono che fu discepolo anche di Parmenide. Costui disse principio l'aria e l'infinito: e che gli astri non scendono sotto la terra, ma girano intorno ad essa. Scrive in dialetto ionico, in modo semplice e piano. Nacque, secondo che dice Apollodoro,

---

variazione infinita e perenne delle cose nel mondo. — **5. γεγένηται... ἅλωσιν:** i dati cronologici degli antichi sono quanto mai discordanti; e quanto mai controversa è la cronologia di Anassimene negli autori moderni. I dati offerti da Diogene sono, nei manoscritti, questi: nascita nel 528/5 (sessantatreesima olimpiade), morte al tempo della presa di Sardi. Ora, non potendo la morte precedere la nascita, se s'accetta la prima data, bisogna pensare, non già alla presa di Sardi da parte di Ciro, ma a quella da parte degli Ioni nel 499/8. Se cosí fosse, la vita di Anassimene si svolgerebbe tutta entro trent'anni; inoltre Anassimene sarebbe nato dopo la morte di Anassimandro. La datazione di Diogene è pertanto, come fu notato, in contrasto con l'affermazione dello stesso Diogene, che Anassimene fu discepolo di Anassimandro. La Suda ci dà soltanto la data dell'ἀκμή, se il γέγονε, come spesso, allude all'ἀκμή piuttosto che alla nascita; ma la dà duplice: dice cioè che Anassimene fiorí nella cinquantacinquesima olimpiade, e aggiunge « al tempo della presa di Sardi da parte di Ciro ». Ora, essendo stata Sardi presa da Ciro non nella cinquantacinquesima olimpiade (anni 560/57), sí invece nel terzo anno dell'olimpiade cinquantottesima (546/5), i dati della Suda diventano due: quello del 560/57 e quello del 546/5. Eusebio dà la data dell'ἀκμή, e questa coincide con la prima

II 1039], τῆι ἑξηκοστῆι τρίτηι ὀλυμπιάδι [528-5]. ἐτελεύτησε δὲ περὶ τὴν Σάρδεων ἅλωσιν.

γεγόνασι δὲ καὶ ἄλλοι δύο Λαμψακηνοί, ῥήτωρ καὶ
10 ἱστορικός, ὃς ἀδελφῆς υἱὸς ἦν τοῦ ῥήτορος τοῦ τὰς Ἀλεξάνδρου πράξεις γεγραφότος.

2. SUIDAS Ἀναξιμένης Εὐρυστράτου Μιλήσιος φιλόσοφος, μαθητὴς καὶ διάδοχος Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλησίου, οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου ἔφασαν. γέγονεν ἐν τῆι νε ὀλυμπιάδι [560-57] ἐν τῆι Σάρδεων ἁλώσει, ὅτε Κῦρος ὁ Πέρσης
5 Κροῖσον καθεῖλεν [546-5].

3. EUSEB. Chron. Ἀναξιμένης φυσικὸς ἐγνωρίζετο (ol. 55, 4 [557-6]).

4. ARIST. Metaph. A 3, 983 b 6 τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς

---

di quelle indicate dalla Suda (olimpiade cinquantacinquesima); anzi Eusebio determina piú precisamente l'anno, dicendo che fu il quarto di quell'olimpiade; dunque l'anno 557. Ippolito infine parla, come Eusebio e la Suda, dell'ἀκμή; e la data di Ippolito, se non s'identifica, s'avvicina a uno dei dati della Suda, ma non a quello che è comune alla Suda e a Eusebio, ma all'altro (quello della olimpiade cinquantottesima), con questa differenza, ancora, tra la Suda e Ippolito, che nella Suda l'anno è il terzo, in Ippolito è il primo dell'olimpiade. Un dato sembra che si deva senz'altro accogliere, quello per cui Anassimene è vivo al tempo della presa di Sardi da parte di Ciro; su questo, tranne qualche eccezione, s'accordano gli studiosi tutti. È quello che s'accorda con la testimonianza tradizionale che fa d'Anassimene un contemporaneo piú giovane d'Anassimandro. È dato della Suda, è, in sostanza, dato di Ippolito, è, in sostanza, dato di Eusebio: Anassimene fiorisce intorno alla metà del sesto secolo. Partendo da questa premessa, il Diels suppose che anche Diogene alludesse alla presa di Sardi da parte di Ciro, dunque al 546/5: e quindi, poiché quel dato non può riferirsi al momento della morte, mentre, se è dato

nella sessantatreesima olimpiade, e morí intorno al tempo della presa di Sardi.

Ci furono altri due Anassimene, di Lampsaco, uno retore e l'altro storico; quest'ultimo era figlio della sorella del retore che ha scritto il racconto delle imprese di Alessandro.

2. Anassimene di Euristrato, filosofo di Mileto, scolaro e successore di Anassimandro di Mileto, e secondo alcuni anche di Parmenide. Fiorí nella cinquantacinquesima olimpiade, al tempo della presa di Sardi, quando il persiano Ciro vinse Creso.

3. Anassimene fisico era conosciuto (ol. 55, 4).

4. La maggior parte di quelli che filosofarono per primi credettero che princípi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale. Perché quello onde sono costituite tutte le cose, quello da cui le cose nascono e in cui si dissolvono, e dunque è primo e ultimo, quello

---

dell'ἀκμή, alla morte può addirsi l'altro dato di Diogene (528/5) quando in questo spazio di tempo (528-5) si ponga la morte piuttosto che la nascita di Anassimene, propose di invertire i termini di Diogene, e di interpretare il γεγένηται come « fiorí ». Diogene scriverebbe dunque: « Anassimene fiorí al tempo della presa di Sardi e morí nel 528/5 ». La tesi del Diels nella sostanza è accettabile, anche se l'antitesi γεγένηται μέν, ἐτελεύτησε δέ, fa pensare a datazione di nascita e di morte. Errori di trascrizione e inesattezza di Diogene hanno confuso la data della nascita con quella dell'ἀκμή. Nella sostanza, dunque, noi sappiamo questo, che Anassimene fiorisce nella seconda metà del VI secolo a. C., non essendo possibile accogliere un'argomentazione come quella del Tannery, che dal giudizio, riportato da Diogene e di cui ci è ignota la fonte, che la prosa di Anassimene era semplice, è indotto a spostare l'ἀκμή di Anassimene alla fine del secolo.

2, 3. οἱ δὲ καὶ Παρμενίδου: la notizia che Anassimene fu scolaro di Parmenide è curiosa, ché Parmenide fiorí nel principio del V secolo. Né è possibile sapere come si sia originata.

5 μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίγνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωιζομένης . . . δεῖν γὰρ εἶναί τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς, ἐξ ὧν γίγνεται τἆλλα
10 σωιζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναί φησιν . . . 'Α. δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος [Thales] καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων. Cfr. Aët. I
15 3, 4 (B 2).

5. SIMPL. Phys. 24, 26 (Theophr. Phys. Opin. fr. 2. D. 476) 'Α. δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγονὼς 'Αναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἄπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ
5 ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὡρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτήν· διαφέρειν δὲ

5, 4. ἄπειρόν φησιν... ὡρισμένην: l'osservazione di Simplicio implica un giudizio, e il giudizio un problema. Nella sostanza Simplicio si domanda: che cosa intendeva dire Anassimene, quando dichiarava che l'aria è principio? E alla domanda risponde in questo modo: Anassimene, concependo l'aria come principio primo, intendeva dire che il principio primo non può essere infinito e indefinito, com'era infinito e indefinito il principio di Anassimandro; il principio dunque doveva essere per lui infinito, ma non indefinito. Or a me par vero, sí, che, se Anassimene si fosse posto questa domanda, avrebbe risposto che il suo principio era infinito ma definito; ma vero mi par anche che questa domanda egli non se la sia posta. Lo stesso Simplicio (o Teofrasto) induce il problema, e la risposta al problema, non tanto dalle determinazioni dell'aria che trovava in Anassimene, ma dal fatto che Anassimene usava quel termine di aria che per lui indicava una sostanza definita. Di quei termini che Anassimene usava, secondo la sua stessa testimonianza, dei termini, voglio dire, di caldo e di freddo, di denso e di rarefatto, e di quegli altri termini che Aristotele dice usati da chi faceva nascere le cose per rarefazione e condensazione, i termini di sintesi e dialisi, Simplicio non tiene alcun conto nel suo giudizio. Ma tali termini, di caldo e di freddo, di sintesi e di dialisi, di denso e di rarefatto, rivelano

insomma la cui sostanza perdura se pur muta d'affezioni, quello essi dissero che è principio ed elemento delle cose che sono: e perciò credettero che nulla nascesse e nulla perisse, perché quell'elemento e principio sempre perdura... Deve esserci, essi pensarono, un elemento sempre perdurante, o anche piú elementi, da cui nascono le cose caduche. Non si trovarono invece d'accordo sul numero e sulla forma di questo o di questi princípi, e Talete, l'iniziatore di questa filosofia, disse che questo elemento è l'acqua... Anassimene e Diogene credettero l'aria anteriore all'acqua, e vero principio dei corpi semplici.

5. Anassimene, di Euristrato, di Mileto, amico d'Anassimandro, dice anche lui come quello che la sostanza-sostrato è una e infinita, ma non la concepisce, come quello, indefinita, sí invece definita, dicendola aria: e afferma che essa differisce nelle sostanze per rarefazione

---

che altro fu il problema d'Anassimene da quello supposto da Simplicio; fu il problema del rapporto in cui i contrari stanno nel mondo che corre, e in cui i medesimi contrari stanno nel principio che permane. — 5. διαφέρειν δὲ... λίθους: È qui la prima, fondamentale, determinazione dell'aria: ma non è la sola. Da questa determinazione (in sostanza da questa sola) il Burnet, op. cit., p. 80, indusse che l'aria, che può condensarsi e rarefarsi, fu concepita da Anassimene come qualche cosa che sta in mezzo tra gli estremi opposti, vale a dire tra la sfera di fiamma (caldo rarefatto) e la massa fredda e umida (freddo condensato), e che, per l'avvicinarsi e l'allontanarsi delle sue particelle, si trasforma nella sfera di fiamma e nella massa fredda. Or a me pare che questo pensiero, che l'avvicinarsi di particelle identiche, non calde e non fredde, dà origine al freddo, e il disgiungersi di quelle stesse particelle non calde e non fredde dà origine al caldo, sia, per Anassimene, strano pensiero, che noi potremmo attribuirgli solo se avessimo testimonianze certe sulla esistenza e sulla identità di infinite particelle d'aria. Queste testimonianze ci mancano: e, per di piú, Aristotele ci avverte che gli antichi usavano i termini di sintesi e dialisi, e che il termine di sintesi comprendeva entrambi i processi, di rarefazione e di condensazione. La definizione dell'aria come qualche cosa che è intermedio tra estremi opposti ed è dello stesso genere di quelli, dovrà pertanto essere abban-

μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος ἀίδιον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν
10 γίνεσθαι.

— — 22, 9 ἐπιστῆσαι δὲ χρή, ὅτι ἄλλο μέν ἐστι τὸ κατὰ πλῆθος ἄπειρον καὶ πεπερασμένον, ὃ τοῖς πολλὰς λέγουσι τὰς ἀρχὰς οἰκεῖον ἦν, ἄλλο δὲ τὸ κατὰ μέγεθος ἄπειρον ἢ πεπερασμένον, ὅπερ . . . καὶ πρὸς 'Αναξίμανδρον
15 καὶ 'Αναξιμένην ἁρμόζει, ἓν μὲν ἄπειρον δὲ τῶι μεγέθει τὸ στοιχεῖον ὑποθεμένους.

— — 149, 32 ἐπὶ γὰρ τούτου μόνου Θεόφραστος ἐν τῆι 'Ιστορίαι [fr. 2. Dox. 477] τὴν μ ά ν ω σ ι ν εἴρηκε

5, 6 ἀραιούμενον Diels: διαιρούμενον codd.

donata. — 8. **τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων:** nega ogni valore alla testimonianza, che, ripetuta da Ippolito e Cicerone, appare derivata da Teofrasto, il McDiarmid, op. cit., p. 103 sgg., per cui Anassimene avrebbe pensato soltanto al duplice processo di rarefazione e condensazione, escludendo ogni composizione di elementi. S'io non erro, il McDiarmid, il quale pure nega ogni validità alla definizione dell'aria anassimenea come materia, e, anche, all'affermazione che l'aria sia mossa, alla fine è come soggiogato da quella definizione e da questa affermazione: solo l'aria essendo materia, solo l'aria, col suo movimento, può dar origine alle cose. Che se si respinge, come la respinge il McDiarmid, la definizione dell'aria come materia, non si dirà piú che c'è un processo dall'aria alle cose, ma soltanto un movimento che riguarda le cose; e allora la testimonianza di Sim plicio nella sostanza apparirà accettabile. Le cose, sintesi, sono sí, in quanto sintesi, aria rarefatta o aria condensata, ma ciò non toglie che possano unirsi insieme questa aria rarefatta e questa aria condensata; l'uomo, ad esempio, può essere composto di parti diverse, in ciascuna delle quali l'aria è condensata o rarefatta nei modi piú vari. Composizione di sintesi è l'uomo. Né è pensiero strano, se anche noi diciamo che nell'uomo ci sono i muscoli e i nervi e la carne e le ossa, tutti composti di cellule. Del resto i Pitagorici, che parlavano di armonia piuttosto che di sintesi, ponevano varie forme d'armonia: armonie semplici, come il 3, e armonie composte come il 4, e, anche,

e condensazione. Dice che, rarefacendosi, essa diviene fuoco, condensandosi vento, e poi nube, e poi acqua, e poi, condensandosi di piú, terra e poi pietre: e che le altre cose nascono da queste. Anche lui fa eterno il movimento, per opera del quale pensa che avvenga il mutamento.

Bisogna chiarire che altro sono l'infinito e il limitato secondo la quantità numerica, ch'era proprio di quelli che ponevano princípi molteplici, altro l'infinito e il limitato secondo l'estensione; in questo modo pensarono l'infinito... Anassimandro ed Anassimene, ponendo un principio solo, ma infinito per grandezza.

Ad esso solo (Anassimene) Teofrasto nella sua *Storia* attribuisce la rarefazione e la condensazione. Ma è chiaro

---

l'armonia delle armonie tutte, il 10 (cfr. i miei *Pitagorici*, p. 187 n. 20). — **9. κίνησιν δὲ... γίνεσθαι:** Ippolito distingue, in Anassimandro, il movimento eterno dall'infinito. Simplicio, che fa mosso l'infinito di Anassimandro, fa mossa, in *Phys.* 24, 25, anche l'aria di Anassimene. Ma è legittimo dubitarne, sia perché, per lui stesso, Anassimene distingue l'aria (non rarefatta e non condensata) dal vento, aria mossa, ma condensata, sia perché, ridotta da Simplicio la filosofia di Anassimene a rigido monismo, e concepite le cose tutte come aria e aspetti dell'aria, un qualsivoglia movimento delle cose doveva essere, per Simplicio, movimento dell'aria: del resto, tutti i moderni pensano l'aria di Anassimene eternamente mossa. Ma se l'aria era, per Anassimene, contrapposta alle cose come il principio è contrapposto a ciò di cui è principio, e il movimento era, per lui, delle cose generate e periture, allora egli non poteva dire che l'aria era mossa, se non per contraddizione. Ora, una contraddizione di tal modo noi non possiamo attribuirla ad Anassimene sul fondamento delle notizie di quei dossografi che interpretano, a torto, come monistica la filosofia dualistica di Anassimene. Aristotele, del resto, dice ferma l'aria di Anassimene, almeno quella che sta compatta (ma non condensata) sotto la terra. — **17. ἐπὶ γὰρ τούτου... ποιοῦντες:** il Diels interpretava il μόνου nel senso di πρώτου, come è in Erodoto I 26: μοῦνος πάντων ἀνθρώπων... ἐξεῦρε. L'Usener, anzi, corresse il μόνου in πρώτου. Emendamento e interpretazione mi sembrano errati, perché Simplicio confuta Teofrasto, appunto perché Teofrasto asserí che il solo Anassimene pensò alla rarefazione e alla condensazione come a processi

καὶ πύκνωσιν, δῆλον δὲ ὡς καὶ οἱ ἄλλοι τῆι μανότητι
20 καὶ πυκνότητι ἐχρῶντο. καὶ γὰρ Ἀριστοτέλης περὶ πάντων
τούτων εἶπε κοινῶς, ὅτι τὰ ἄλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ
μανότητι πολλὰ ποιοῦντες.

5a. ARIST. Phys. A 4, 187 a 12 ὡς δ' οἱ φυσικοὶ
λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ |ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν
σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς
μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνό-
5 τητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες. ταῦτα δ' ἐστὶν ἐναντία,
καθόλου δὲ ὑπεροχὴ καὶ ἔλλειψις, ὥσπερ τὸ μέγα φησὶ
Πλάτων καὶ τὸ μικρόν, πλὴν ὅτι ὁ μὲν ταῦτα ποιεῖ ὕλην
τὸ δὲ ἓν τὸ εἶδος, οἱ δὲ τὸ μὲν ἓν τὸ ὑποκείμενον ὕλην, τὰ
δ' ἐναντία διαφορὰς καὶ εἴδη. οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς
10 ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι
δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι τὰ ὄντα, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς
καὶ Ἀναξαγόρας.

— Metaph. A 4, 985 b 10 οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκει-
μένην οὐσίαν τἆλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν
15 καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων.

5b. — Phys. Θ 9, 265 b 28 αὐξάνεσθαι γὰρ καὶ φθίνειν
καὶ ἀλλοιοῦσθαι συγκρινομένων καὶ διακρινομένων τῶν

---

generativi. La testimonianza di Teofrasto è preziosa. Perché se è vero che Aristotele sembra attribuire il pensiero del duplice processo generativo (di rarefazione e di condensazione) anche agli altri Fisici, è anche vero che Aristotele usa, quando non vede necessità di distinguere, accomunare i filosofi che, se pur non hanno espresso medesime opinioni, hanno avuto, nella sostanza (o in quella che per lui è la sostanza), identità di dottrina, se quella dottrina identica, a suo giudizio, implicava quelle opinioni. La testimonianza di Teofrasto dunque in questo è preziosa, che, quando troviamo in Aristotele attribuiti i processi di rarefazione e condensazione ad alcuni filosofi, noi dobbiamo pensare ad Anassimene, o, per lo meno, ad Anassimene prima che ad altri. Anassimene, in altre parole, non lo si potrà mai escludere di tra quelli che pensarono ai due processi, anche se, piuttosto che di due processi, si dovrà parlare

che anche gli altri si servirono della rarefazione e della condensazione, ché Aristotele disse di tutti costoro ugualmente che fanno nascere le cose per condensazione e rarefazione, traendo fuori cosí il molteplice dall'uno.

5a. Come dicono i Fisici, ci sono due modi (di pensare l'uno senza negare il molteplice). Alcuni, infatti, concepirono uno l'ente, e lo concepirono come corpo che fa da sostrato, sia esso uno dei tre elementi o un altro elemento piú denso del fuoco ma piú sottile dell'aria, e da esso fecero nascere le altre cose per condensazione e rarefazione, ottenendo il molteplice. Questi sono contrari: in sostanza, eccesso e difetto, simili al grande e al piccolo di cui parla Platone; con questa differenza, che Platone concepí questi come materia e l'uno come forma, essi concepirono l'uno come materia-sostrato, e i contrari come differenze e forme. Altri pensano invece che dall'uno si distacchino le contrarietà immanenti, come dice Anassimandro e dicono quanti pongono l'uno e il molteplice, come Empedocle ed Anassagora.

Quelli che fanno una la sostanza-sostrato, fanno nascere le altre cose dalle affezioni di quella, ponendo come princípi delle affezioni il raro e il denso.

5b. Dicono (gli atomisti) che il crescere e il consumarsi e il variare avvengono per concrezione e discre-

---

di rapporti tra l'aria e le cose. Cfr. anche McDiarmid, op. cit., p. 143 n. 72.

5a. ὡς δ' οἱ φυσικοὶ... 'Αναξαγόρας: questo passo e quello seguente non sono accolti nei *Vorsokratiker* del Diels, ma, poiché, per la testimonianza di Teofrasto, le notizie riguardanti chi pensò a rarefazione e a condensazione come a processi generativi non possono non riferirsi ad Anassimene, o, per lo meno, ad Anassimene prima che ad altri, a me è sembrato necessario inserirli nella raccolta. Sono anzi, a mio avviso, necessari se si vuol capire la testimonianza aristotelica nella sua interezza. Per il loro significato, cfr. l'introduzione.

5b. Anche questo passo e i due passi seguenti sono esclusi, a torto secondo il mio giudizio, dalla raccolta del Diels.

ἀτόμων σωμάτων φασίν. τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ ὅσοι διὰ πυκνότητα ἢ μανότητα κατασκευάζουσι γένεσιν καὶ φθοράν·
5 συγκρίσει γὰρ καὶ διακρίσει ταῦτα διακοσμοῦσιν.

— — — 7, 260 b 8 ἔτι δὲ πάντων τῶν παθημάτων ἀρχὴ πύκνωσις καὶ μάνωσις. καὶ γὰρ βαρὺ καὶ κοῦφον καὶ μαλακὸν καὶ σκληρὸν καὶ θερμὸν καὶ ψυχρὸν πυκνότητες δοκοῦσι καὶ ἀραιότητες εἶναί τινες. πύκνωσις δὲ καὶ μάνωσις
10 σύγκρισις καὶ διάκρισις, καθ' ἃς γένεσις καὶ φθορὰ λέγεται τῶν οὐσιῶν.

5c. — de caelo Γ 5, 303 b 13 ὅσοι μὲν οὖν τὸ ἓν τοῦτο ποιοῦσιν ὕδωρ ἢ ἀέρα ἢ ὕδατος μὲν λεπτότερον ἀέρος δὲ πυκνότερον, εἶτ' ἐκ τούτου πυκνότητι καὶ μανότητι τἆλλα γεννῶσιν, οὗτοι λανθάνουσι αὐτοὶ αὑτοὺς ἄλλο τι πρότερον
5 τοῦ στοιχείου ποιοῦντες· ἔστι γὰρ ἡ μὲν ἐκ στοιχείων γένεσις σύνθεσις, ὥς φασιν, ἡ δὲ εἰς τὰ στοιχεῖα διάλυσις, ὥστε ἀνάγκη πρότερον εἶναι τῆι φύσει τὸ λεπτομερέστερον.

6. [PLUT.] Strom. 3 (D. 579) Ἀναξιμένην δέ φασι τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν τὸν ἀέρα εἰπεῖν καὶ τοῦτον εἶναι τῶι μὲν μεγέθει ἄπειρον, ταῖς δὲ περὶ αὐτὸν ποιότησιν ὡρισμένον· γεν-

---

6, 2 μεγέθει Zeller: μὲν γένει codd.

6. Il testo è, nell'ultima proposizione, guasto. Ho scelto l'emendamento dello Zeller. Ma la difficoltà maggiore non è lí, nel guasto: è piuttosto là dove lo pseudo-Plutarco dice che dall'aria nacque per prima la terra. La versione è diversissima da quella, sopra riferita, di Simplicio (che è conforme a quella di Ippolito, *Ref.* I 7, 3) secondo cui la terra nasce dopo l'acqua, la quale nasce dopo le nubi, le quali nascono dopo i venti. Il processo delineato da Plutarco è insomma altro da quello delineato da Simplicio e da Ippolito nel paragrafo terzo. Sennonché con questa discordanza si congiunge una singolare concordanza delle notizie dello pseudo-Plutarco con quelle del paragrafo quinto dello stesso Ippolito. Lí Ippolito fa nascere le stelle (e le dice di fuoco) non già direttamente dall'aria, ma dalla terra, o dall'umidità della terra (senza determinare se l'umidità della terra sia rarefazione della terra o sia qualche cosa di diverso). Sono delineati, insomma, due processi diversi,

zione degli atomi. Nello stesso modo pensano anche quanti credono che generazione e corruzione avvengano per condensazione o rarefazione: perché mediante concrezione e discrezione essi formano queste cose.

Poi, princípi di tutte le affezioni sono condensazione e rarefazione. Perché pesante e leggero, molle e duro, caldo e freddo sono, sembra, condensazioni e rarefazioni. E concrezione e discrezione sono la condensazione e la rarefazione, per opera delle quali si dice che abbiano nascimento e morte le cose che sono.

5c. Ordunque, quanti fanno tale l'uno, acqua o aria o qualche cosa piú rarefatta dell'acqua ma piú densa dell'aria, e poi ne fan nascere il resto per condensazione e rarefazione, questi non s'accorgono che pongono qualche cosa prima dell'elemento. Perché la generazione dagli elementi è una sintesi, come dicono, ed è una dissoluzione il risolvimento negli elementi: sicché per natura deve essere prima quell'elemento che è costituito di parti piú sottili.

6. Dicono che Anassimene ponesse l'aria come principio del tutto, e che l'aria fosse per lui infinita per estensione ma definita per qualità: e che, per lui, tutte

---

l'uno da Ippolito e Simplicio, l'altro da Ippolito e Plutarco. Ora non si può facilmente credere che Anassimene dichiarasse sia che la terra è la prima cosa che nasce dall'aria, secondo che dice lo pseudo-Plutarco, sia che è la quarta o quinta trasformazione dell'aria, secondo che dicono Simplicio e Ippolito. Sembra dunque che bisogni operare una scelta: e cosí fu fatto dagli interpreti, alcuni dei quali, come il Rey, op. cit., pp. 93-94, accolgono la testimonianza di Simplicio scartando, implicitamente o esplicitamente, quella dello pseudo-Plutarco, e altri, come lo Zeller, op. cit., p. 215 sgg., accolgono quella dello pseudo-Plutarco, scartando piuttosto quella di Simplicio. Ma l'una e l'altra scelta sono cause di gravi difficoltà. Scrive, ad es., lo Zeller, op. cit., p. 217, che da Plutarco si ricaverebbe che, nella condensazione dell'aria, le parti piú dure della medesima siano cadute piú in basso. Se s'accoglie questa interpretazione, è necessario domandarsi: queste parti piú dure (che sono terra) erano già piú dure (e cioè terra) nella massa del-'aria, prima del formarsi del cosmo? Se sí, si dovrebbe dire

νᾶσθαί τε πάντα κατά τινα πύκνωσιν τούτου καὶ πάλιν
5 ἀραίωσιν. τήν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν· πιλουμένου δὲ τοῦ ἀέρος πρώτην γεγενῆσθαι λέγει τὴν γῆν πλατεῖαν μάλα· διὸ καὶ κατὰ λόγον αὐτὴν ἐποχεῖσθαι τῶι ἀέρι· καὶ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τὰ λοιπὰ ἄστρα τὴν ἀρχὴν τῆς γενέσεως ἔχειν ἐκ γῆς. ἀποφαίνεται γοῦν
10 τὸν ἥλιον γῆν, διὰ δὲ τὴν ὀξεῖαν κίνησιν καὶ μάλ' ἱκανῶς θερμότητα λαβεῖν.

7. HIPPOL. Ref. I 7, 1 (D. 560 W. 11) 'A. δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρυστράτου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη

6, 11 θερμότητα Zeller: ἱκανῶς θερμοτάτην κίνησιν λαβεῖν codd.

che la terra nasce per separazione dalla massa dell'aria, e Aristotele nega che Anassimene abbia mai pensato ad un tal processo: se no, se cioè la massa dell'aria è uniforme e dunque la terra nasce col condensarsi dell'aria e nasce per prima, in tal caso si dovrà dire non che l'acqua è piú densa dell'aria e meno densa della terra, ma o che l'acqua è piú densa della terra, o che l'acqua è piú rara dell'aria, il che non solo impone di rifiutare la testimonianza di Simplicio e d'Ippolito, ma è poco credibile di per se stesso. Insomma, se s'accolgono le notizie di Ippolito e Simplicio sulla nascita delle cose dall'aria mediante i processi di rarefazione e condensazione, la testimonianza che la terra nasce come prima, propone un problema irresolubile, o, per lo meno, aporie gravissime. Che se, d'altra parte, si rifiuta la testimonianza di Plutarco, bisogna scartare anche quella del paragrafo quinto di Ippolito; e questo dà origine a una difficoltà diversa, questa, che non si riesce a vedere come queste notizie si siano originate, quando l'interpretazione aristotelica e teofrastea dell'aria come materia doveva, piuttosto che farle sorgere, eliminarle anche se erano vere. Le difficoltà si superano, secondo ch'io credo, solo se si ammette che, mentre tutte le testimonianze hanno qualche cosa di vero, alcune siano state alterate in conformità della definizione aristotelica dell'aria come principio di specie materiale. In altri termini, Anassimene non avrebbe parlato di due processi, ma di un processo e di un rapporto; e i dossografi avrebbero parlato di due processi. L'aria è sintesi perfetta (cioè non rarefatta e non condensata), le cose sono sintesi imperfette (cioè rarefatte o condensate): dunque ogni cosa, perché sintesi, è aria, ma, perché sintesi

le cose nascessero per condensazione dell'aria e poi di nuovo per rarefazione, e che il movimento fosse da sempre. Dice che, condensandosi l'aria, prima nacque la terra, molto piatta, e che per questo e secondo ragione essa è sostenuta dall'aria; e che il sole e la luna e le altre stelle traggono dalla terra il principio del loro nascimento. Dice invero che il sole è terra, ma che per il movimento rapido, anzi rapidissimo, prese calore.

7. Anassimene, anche lui di Mileto, figlio di Euristrato, disse che principio è l'aria infinita, e che da essa

---

imperfetta, è aria condensata o rarefatta. A questo rapporto, che è tra l'aria e le cose, alludono, io credo, Simplicio e Ippolito, quando parlano, per mala interpretazione dell'aria, del generarsi delle cose dal principio. Il processo invece riguarda soltanto le cose, non anche l'aria; riguarda le sintesi imperfette, non quella perfetta, le sintesi variabili e molteplici, non la sintesi-dialisi, una ed eterna e tale da essere, essa da sola, antitetica a tutte insieme le altre cose. A questo processo alludono Ippolito e Plutarco quando parlano, o, come Ippolito, dell'uscire dell'umido dalla terra e del suo trasformarsi in fuoco, o, come Plutarco, dello staccarsi dalla terra di una sua parte e del suo infiammarsi. Che se si distingue il rapporto dal processo, è forse possibile scoprire, e sia pur per congettura, perché Anassimene sostituí l'aria all'infinito anassimandreo, non tanto per ritornare a Talete, quanto per perfezionare il concetto del rapporto tra principio perfetto e cose imperfette. L'aria, che dà vita agli essere animati, sarebbe assunta da Anassimene come simbolo della vita, ché l'uomo privato di aria muore; ma la vita è definita come armonia di contrari. Orbene le cose vivono fino a che ripetono, e sia pure imperfettamente, quella armonia; periscono e si dissolvono quando non ripetono piú quell'armonia. Dunque, finché son vive esse sono aria, aria non perfettamente equilibrata, aria rarefatta o aria condensata, aria piú rarefatta o piú condensata, ma sempre aria, cioè sempre sintesi, sempre, in qualche modo, armonia: quando quella sintesi si rompe, esse non sono piú nulla, perché non sono piú sintesi, quelle sintesi. Le cose nascono e muoiono, si compongono in sintesi di contrari, e le sintesi poi si dissolvono. Resta, inesauribile, modello di tutte le sintesi, l'aria, sintesi perfetta. Essa è eterna, e il processo, che non l'accoglie ma che le è parallelo, è infinito.

τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα καὶ
τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν
5 τούτου ἀπογόνων. (2) τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον·
ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ἦι, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῶι
ψυχρῶι καὶ τῶι θερμῶι καὶ τῶι νοτερῶι καὶ τῶι κινουμένωι.
κινεῖσθαι δὲ ἀεί· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ
κινοῖτο. (3) πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον
10 φαίνεσθαι· ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῆι, πῦρ γίνεσθαι,
ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος ⟨δὲ⟩
νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ,

7, 3 καὶ τὰ γεγονότα]: καὶ Cedr., om. codd. 9 γὰρ Roeper: δὲ codd. 11 ἀνέμους Zeller: μέσως codd. δὲ πάλιν Roeper: δὲ ἐπὰν codd. εἶναι Diels: εἰς codd. ‹δὲ› Diels 12 ἀποτελεῖσθαι Roeper: ἀποτελεσθῆι codd. πίλησιν Salvinius: πήλλησιν codd.

7, 3. ἐξ οὗ... τοὺς θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι: quanto dice Ippolito sulla nascita degli dèi dall'aria, è ripetuto da Agostino; e la notizia della nascita degli dèi dall'aria s'accorda con quella di Cicerone, per cui l'aria sarebbe il divino, anzi il Dio. La notizia di Cicerone pare accettabile, sia perché anche Anassimandro chiamava divino il suo principio, sia perché all'aria-perfezione ben s'addice l'attributo di divina. Il rapporto tra l'aria divina e le cose, rapporto che si può dire di imitazione o di partecipazione, rende attendibile anche, nella sostanza, la proposizione di Ippolito, che dall'aria fossero gli dèi, tra dèi e Dio questa essendo la differenza, che questo è uno e quelli son molti, che questo è ingenerato e quelli hanno nascimento, che questo è perfetto e quelli partecipano della perfezione, ma senza identificarsi con essa. — **5. τὸ δὲ εἶδος... κινουμένωι:** in questo passo di Ippolito il Tannery, op. cit., p. 153, trovò indicata la determinazione fondamentale (si potrebbe dire unica) dell'aria di Anassimene, e su questa determinazione fondò la sua interpretazione del principio anassimeneo. L'infinito di Anassimandro è, osservò il Tannery, materia indefinita. L'aria di Anassimene, essendo per sé invisibile e non percepibile, è anch'essa materia indefinita. Sennonché, osservò ancora il Tannery, l'aria di Anassimene può essere resa percepibile, ed è resa percepibile (cioè viene determinata) dal caldo, dal freddo, dall'umido e dal movimento, assai meglio che non sia reso percepibile l'infinito d'Anassimandro. La differenza tra il principio di Anassimandro e quello d'Anassimene

hanno origine le cose che sono e che furono e che saranno e gli dèi e le cose divine, e che il resto nasce da ciò che nacque da essa. (2) L'aspetto dell'aria è questo: quando essa è massimamente uniforme, allora è invisibile, e manifestata solo dal caldo e dal freddo e dall'umido e dal movimento: si muove, infatti, sempre; infatti, senza movimento non potrebbero mutare tutte le cose che sono soggette a mutamento. (3) Essa si diversifica per condensazione e rarefazione: quando si distende facendosi piú rara, diventa fuoco; e i venti a lor volta sono aria che si condensa; e per compressione dall'aria nascono le nubi; poi, ancor piú condensandosi l'aria, nasce l'acqua,

---

consisterebbe dunque in questo, che il primo è indefinito e non definibile o mal definibile, e questo è indefinito ma ben definibile. Anassimene, sostituendo l'aria all'infinito, avrebbe concepito meglio la materia o sostanza una e primordiale. Tale la definizione del Tannery, che a me pare insoddisfacente, come quella che tiene conto di una sola determinazione, ed esclude tutte le altre; e che, anzi, non tiene interamente conto neanche di questa stessa determinazione. E in verità, se s'accoglie questa testimonianza di Ippolito, il caldo e il freddo e l'umido e il movimento non possono essere considerati effetti, ma cause delle determinazioni molteplici dell'aria per sé indefinita. Esisterebbero dunque, oltre l'aria, altre realtà, il caldo il freddo l'umido e il movimento, che, perché determinanti la materia, dovrebbero essere definite, come le definisce Aristotele in sede teoretica, realtà formali (tali, nella sostanza, le considera il Kahn, op. cit., pp. 160-161). Sennonché la definizione del caldo e del freddo e dell'umido e del movimento come forme non s'adegua alla definizione dell'aria come principio primo. Per di piú il passo sembra riferire la dottrina in modo inesatto, per due modi: perché il manifestarsi dell'aria, mentre sembra legato alla contrarietà del caldo e del freddo, non è poi legato o completamente distaccato dalla contrarietà del secco e dell'umido, essendo l'umido presentato come il solo contrario determinante (e, insieme con l'umido, il movimento — espresso stranamente col participio del verbo piuttosto che con un nome — che è di natura diversa da caldo e da freddo e dall'umido stesso), e perché l'aria è dallo stesso Ippolito distinta dai venti, onde dovrebbe apparire ferma, là dove è dichiarata mossa, anzi mossa incessantemente. Che se s'osserva che l'aria calda non è l'aria propriamente detta, ma è fuoco, e l'aria fredda, ugual-

ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνότατον λίθους. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι
15 θερμόν τε καὶ ψυχρόν.

(4) τὴν δὲ γῆν πλατεῖαν εἶναι ἐπ' ἀέρος ὀχουμένην,

---

mente, non è l'aria propriamente detta, ma è vento o nuvola o acqua o terra, secondo che dice lo stesso Ippolito, si deve mantenere, del passo di Ippolito, soltanto la distinzione tra aria propriamente detta, o aria invisibile, e cose che l'aria definisce in modo che il fuoco può essere detto aria rarefatta (o calda) e l'acqua può essere detta aria condensata (o fredda). Insomma, a me pare, Ippolito, dicendo che l'aria, che è invisibile e impercepibile in sé, è visibile e percepibile nelle cose, la materializza. L'aria non è visibile né in sé né nelle cose, ma è pensabile in sé e nelle cose che l'imitano. — **16. τὴν δὲ γῆν κτλ.**: se si esclude la prima proposizione del paragrafo quinto, dove Ippolito ritorna alla cosmologia, tutte le notizie, dal principio del paragrafo quarto, riguardano non tanto l'origine e la composizione delle cose, quanto la forma che il cosmo, cosí come è ora, aveva per Anassimene. E tuttavia, a me sembra, l'astronomia, almeno là dove ha rapporto con la cosmogonia e con la filosofia fisica d'Anassimene, s'accorda con esse. E le testimonianze dei dossografi, pur discordanti, ce lo lasciano intravvedere; e, s'io non erro, proprio attraverso le loro contraddizioni e il loro disaccordo. In contraddizione tra loro sono la notizia dello pseudo-Plutarco, per cui Anassimene avrebbe detto che il sole è terra, e la notizia di Ippolito, che gli astri (e non si può non annoverare tra essi il sole) per Anassimene erano di fuoco. Una notizia, per cosí dire, intermedia, ci viene da Aezio, per cui Anassimene avrebbe detto che la natura degli astri è bensí di fuoco, ma abbraccia « alcuni corpi di terra, giranti insieme con essi ». In disaccordo tra loro sono poi due espressioni di Ippolito, entrambe del quinto paragrafo, là dove, mentre Ippolito dice che gli astri nascono dall'aria, indica due modi di processo per questo nascere: il modo dell'uscire, salendo (ἀνίστασθαι), dell'umidità dalla terra, un uscire che implica l'esistenza dell'umidità entro la terra, e il modo del trasformarsi (γίνεσθαι) dell'umidità in fuoco, trasformarsi che sembra escludere la preesistenza del fuoco nell'umidità. Insomma la tradizione, pur risalendo a Teofrasto, è confusa; i dossografi mostrano di aver mal capito la dottrina d'Anassimene. Notevolissimo tuttavia è che ci siano delle

e, sempre piú essa condensandosi, nasce la terra, finché. per condensazione estrema, nascono le pietre: sicché i contrari piú propri della generazione sono caldo e freddo.

(4) Diceva che la terra è piatta e sostenuta dall'aria,

---

notizie che si distaccano dalla interpretazione dell'aria come materia. Fondamentale tra queste è la notizia comune a Ippolito e allo pseudo-Plutarco, che per Anassimene gli astri, di fuoco, nascono dalla terra; Ippolito precisa che nascono dalla terra perché dalla terra s'alzano dei vapori umidi, dai quali poi nascerà il fuoco. Il punto è lí: dalla terra s'alzano dei vapori umidi. Non la terra si trasforma in umidità, ma l'umidità è entro la terra. La notizia di Ippolito, in contrasto con quella della trasformazione dell'aria, diventa, io credo, comprensibile, se si accetta la ricostruzione da me proposta, che ogni cosa sia sintesi. Secondo questa ricostruzione la terra è sintesi in cui il freddo prevale sul caldo, e l'umidità è ancora sintesi in cui il freddo prevale, ma con rapporto mutato, essendovi il caldo in maggior copia che nella terra. Se la notizia di Ippolito è verace, si dirà che, per Anassimene, su dalla terra, che è sintesi, s'alzano, mescolati, caldo e freddo, piú freddo che caldo, ma per tal modo che il freddo, pur prevalendo ancora sul caldo, non prevale quanto prevale nella sintesi terra: piú densa è la terra piú fredda, meno densa l'umidità meno fredda. Ippolito poi dice che l'umidità diventa piú rara, cioè fuoco: si dovrà dire, abbandonando la terminologia che allude a un trasformarsi delle cose, che dalla sintesi umida, ove il freddo prevale sul caldo, escono, mescolati, ancora caldo e freddo, ma, ora, piú caldo che freddo; e che questa sintesi, uscita dall'umido, sintesi di caldo e di freddo con prevalere del caldo, è la sintesi fuoco. Dunque il fuoco etereo non è solo caldo, ma caldo che contiene freddo, come la terra è freddo che contiene caldo. La sintesi fuoco, che contiene freddo, contiene dunque quel contrario che, essendo di gran lunga prevalente sul suo contrario nella sintesi terra, può essere detto, e sia pure impropriamente, terra. Gli astri di fuoco contengono terra e umidità; l'umidità contiene terra e fuoco; la terra contiene umidità e fuoco. Vero è dunque che il sole, come dice Ippolito, nasce dalla terra, se è caldo-freddo ch'esce dalla terra; ed è vero anche che il sole è, come dice lo pseudo-Plutarco, terra che brucia, se è freddo-caldo, con prevalere del caldo che tende a distruggere il freddo. Vero, ancora, è che il corpo di terra gira con l'astro, se dentro l'astro è incluso, in qualche parte, un po' di

ὁμοίως δὲ καὶ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ ἄλλα ἄστρα πάντα πύρινα ὄντα ἐποχεῖσθαι τῶι ἀέρι διὰ πλάτος. (5) γεγονέναι δὲ τὰ ἄστρα ἐκ γῆς διὰ τὸ τὴν ἰκμάδα ἐκ
20 ταύτης ἀνίστασθαι, ἧς ἀραιουμένης τὸ πῦρ γίνεσθαι, ἐκ δὲ τοῦ πυρὸς μετεωριζομένου τοὺς ἀστέρας συνίστασθαι. εἶναι δὲ καὶ γεώδεις φύσεις ἐν τῶι τόπωι τῶν ἀστέρων συμπεριφερομένας ἐκείνοις. (6) οὐ κινεῖσθαι δὲ ὑπὸ γῆν τὰ ἄστρα λέγει, καθὼς ἕτεροι ὑπειλήφασιν, ἀλλὰ περὶ γῆν, ὡσπερεὶ
25 περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον. κρύπτεσθαί τε τὸν ἥλιον οὐχ ὑπὸ γῆν γενόμενον, ἀλλ' ὑπὸ

7, 17 πάντα Cedr.: πάντα γὰρ codd. 22 συμπεριφερομένας Cedr. συμφερομένας codd.

freddo, che, se pur è circondato da una maggiore massa di caldo, a sua volta circonda un po' di caldo. E vero è che l'aria sta fuori del processo, perché in essa non c'è caldo che circondi e stringa il freddo, o freddo che circondi e stringa il caldo, ma c'è perfetta fusione pacifica del caldo e del freddo armonizzati. Caldo che abbraccia il freddo e lo stringe e freddo che abbraccia il caldo e lo stringe: tali le sintesi. Freddo che, abbracciato e stretto dal caldo, tende ad uscirne traendo con sé, vinta, una parte del caldo; caldo che, abbracciato e stretto dal freddo, tende a sfuggirgli, traendo con sé, vinta, una parte del freddo: tale il processo. Che se dalla terra riuscissero a sfuggire tutto l'umido e tutto il fuoco, o, meglio, tutto il caldo racchiuso, la terra si dissolverebbe; cosí come si dissolverebbe il fuoco degli astri quando gli sfuggisse tutto il freddo che è in essi racchiuso. Morte è, infatti, la dissoluzione dei contrari, la dialisi. Avviene questo? Si dissolve il cosmo? Si creano nuovi cosmi? Non abbiamo, su questo, notizie precise. Certo è che, se da una parte il duplice processo della fuga del caldo dalla terra e del freddo dal sole sembra indicare un continuo restaurarsi del cosmo (cfr. anche Gigon, op. cit., p. 112), anche pare che a volte la terra (nell'inizio della formazione di questo cosmo) prevalesse: e che dunque l'equilibrio cosmico si distrugga e si rinnovi. Il cosmo muta: cioè sempre nasce e sempre muore. Ma non muta mai l'aria, l'immota sintesi perfetta, la condizione e sostanza di ogni forma cosmica. — **21. εἶναι δὲ... ἐκείνοις:** ho accennato nella nota precedente che in Aezio questi corpi di terra, che girano insieme con gli astri, sono avvolti dal fuoco, e che, nello pseudo-Plutarco, di terra è il

e che similmente, per la loro forma piatta, anche il sole e la luna e tutti gli altri astri, tutti di fuoco, sono sostenuti dall'aria. (5) Diceva che le stelle sono nate dalla terra, perché da questa s'alza dell'umidità, che, rarefacendosi, diventa fuoco, il quale, movendosi nell'alto, costituisce gli astri: e che nel luogo dove sono gli astri ci sono anche corpi di natura terrestre che girano insieme con essi. (6) Diceva che gli astri, movendosi, non scendono sotto la terra, come altri credette, ma girano intorno alla terra, come gira intorno alla nostra testa un cappello. E diceva che il sole non si nasconde andando

---

nucleo anche del sole e della luna e delle stelle. Non credo pertanto legittimo supporre che in questi corpi si devano vedere soltanto i meteoriti, come giudicava il Gilbert. Anche i meteoriti sono corpi celesti, costituiti di caldo e di freddo; ma sintesi di caldo e di freddo sono tutti gli astri, non i meteoriti soltanto. Dove manca un contrario, manca anche l'altro contrario, e dunque non esiste un corpo. — **23. οὐ κινεῖσθαι... περὶ γῆν:** fu detto che se le stelle sono, per Anassimene, conficcate nella volta celeste come chiodi, secondo che ci informa Aezio, esse non possono, nel rotare della volta celeste, non scendere sotto la terra: e se ne indusse che gli astri di cui Ippolito parla in questo paragrafo dovrebbero essere soltanto, col sole, la luna e gli altri pianeti. Anassimene sarebbe stato per tal modo il primo a distinguere le stelle fisse dai pianeti: sennonché in nessun passo è detto che Anassimene parlasse di una rotazione della volta celeste, sicché l'argomentazione appare dubbia (cfr. Heath, *Aristarchus of Samos*, p. 41 sgg.). Due altri meriti ha tuttavia Anassimene, quello di avere per primo visto che le stelle sono piú lontane del sole dalla terra e quello di aver fatto, con l'affermazione che il sole non scende sotto la terra, il primo passo verso l'abbandono del geocentrismo: altri passi su quella via saranno compiuti, prima che Aristarco crei il suo sistema, dai pitagorici Filolao ed Iceta. — **26. κρύπτεσθαι... σκεπόμενον:** la forma della terra appare dunque piuttosto quella di una tavola rialzata all'orlo, o, anche, di un bacino, che quella di un disco a superficie lievemente convessa. L'abbandono della ipotesi di Anassimandro era resa necessaria dal convincimento che il sole non discendesse sotto la terra, e questo dalla concezione del sole come nascente dall'umidità sorgente su dalla terra. Astronomia e cosmogonia sono ancora accordate tra loro, come in accordo sono cosmo-

τῶν τῆς γῆς ὑψηλοτέρων μερῶν σκεπόμενον καὶ ⟨χειμῶνα γίγνεσθαι⟩ διὰ τὴν πλείονα ἡμῶν αὐτοῦ γενομένην ἀπόστασιν. τὰ δὲ ἄστρα μὴ θερμαίνειν διὰ τὸ μῆκος τῆς ἀποστάσεως.
30 (7) ἀνέμους δὲ γεννᾶσθαι, ὅταν ἐκπεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ ἀραιωθεὶς φέρηται· συνελθόντα δὲ καὶ ἐπὶ πλεῖον παχυνθέντα νέφη γεννᾶσθαι καὶ οὕτως εἰς ὕδωρ μεταβάλλειν. χάλαζαν δὲ γίνεσθαι, ὅταν ἀπὸ τῶν νεφῶν τὸ ὕδωρ καταφερόμενον παγῆι· χιόνα δέ, ὅταν αὐτὰ ταῦτα ἐνυγρότερα
35 ὄντα πῆξιν λάβηι. (8) ἀστραπὴν δ' ὅταν τὰ νέφη διιστῆται βίαι πνευμάτων· τούτων γὰρ διισταμένων λαμπρὰν καὶ πυρώδη γίνεσθαι τὴν αὐγήν. ἶριν δὲ γεννᾶσθαι τῶν ἡλιακῶν αὐγῶν εἰς ἀέρα συνεστῶτα πιπτουσῶν. σεισμὸν δὲ τῆς γῆς ἐπὶ πλεῖον ἀλλοιουμένης ὑπὸ θερμασίας καὶ ψύξεως. (9)
40 ταῦτα μὲν οὖν Ἀναξιμένης. οὗτος ἤκμασε περὶ ἔτος πρῶτον τῆς πεντηκοστῆς ὀγδόης ὀλυμπιάδος [548-7].

8. HERMIAS Irris. 7 (D. 653) ἐπειδὰν δὲ ἡγήσωμαι δόγμα ἔχειν ἀκίνητον, Ἀ. ὑπολαβὼν ἀντικέκραγεν· ἀλλ' ἐγώ σοί φημι· τὸ πᾶν ἐστιν ὁ ἀήρ, καὶ οὗτος πυκνούμενος καὶ συνιστάμενος ὕδωρ καὶ γῆ γίνεται, ἀραιούμενος δὲ καὶ
5 διαχεόμενος αἰθὴρ καὶ πῦρ, εἰς δὲ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἐπανιὼν ἀήρ· ἀραιωθεὶς δὲ καὶ πυκνωθείς, φησίν, ἐξαλλάσσεται.

9. CIC. Acad. II 37, 118 post eius auditor Anaximenes infinitum aëra, sed ea, quae ex eo orerentur,

---

7, 27 χειμῶνα γίγνεσθαι suppl. Rüstow 30 ἐκπεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ ἀραιωθεὶς codd.: ἧι πεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ καὶ ὠσθεὶς Diels
31 παχυνθέντα Salvinius: παχυθέντα codd.

8, 6 ἀραιὸς εἰ δὲ καὶ πυκνωθῆι φησιν codd., corr. Diels

gonia e filosofia. — 30. ἀνέμους... φέρηται: il passo è assai probabilmente guasto, essendo aria condensata il vento stesso e l'acqua e la terra e le pietre. Il Diels corresse la lezione dei codici in questo modo: ἀνέμους δὲ γεννᾶσθαι ὅταν ⟨ἧι⟩ πεπυκνωμένος ὁ ἀὴρ καὶ ὠσθεὶς (da ἀραιωθεὶς) φέρηται. Ma l'ὠσθείς, mancando la denominazione dell'agente, resta oscuro. Io preferirei espungere l'ἀραιωθείς, e, per il resto, mantenere la lettura dei codici: « Quando l'aria addensata si muove ». Il συνελθόντα δέ, che segue immediatamente, spiega, per quanto a me pare, che, secondo la ricostruzione di Ippolito, l'aria atmo-

sotto terra, ma che non si vede perché è nascosto a noi dalle parti piú alte della terra, e che ⟨l'inverno è originato⟩ dalla maggiore sua distanza da noi: e che gli astri non ci mandano calore per la loro distanza. (7) E che i venti nascono quando l'aria condensata si muove rarefacendosi, e che per contro, quando l'aria si raccoglie e condensa maggiormente, si fa nuvola e cosí si trasforma in acqua: e che la grandine si forma quando l'acqua, che si rovescia dalle nuvole, si condensa, e la neve quando queste parti che si condensano sono piú umide. (8) E che il lampo si forma quando le nuvole sono squarciate da venti violenti, perché, quando esse si separano, il bagliore diventa lucente e infocato; e che l'arcobaleno si forma quando i raggi del sole battono l'aria condensata; e il terremoto quando piú rapida è la variazione della terra per il caldo e per il freddo. (9) Questo disse Anassimene, il quale fiorí nel primo anno della cinquantottesima olimpiade.

8. Ma quando io credo d'avere un'opinione ben ferma, allora Anassimene interviene e proclama: «Ma io ti dico: il tutto è l'aria; questa, condensandosi e raccogliendosi diventa acqua e terra, rarefacendosi e dilatandosi etere e fuoco, e, riprendendo la sua propria natura, di nuovo aria. Rarefacendosi e condensandosi, dice, essa muta».

9. In seguito, il suo discepolo Anassimene disse infinita l'aria, ma definite le cose generate da essa: son

---

sferica mossa (prima manifestazione prettamente fisica della sintesi variabile) si raccoglie; finché è solo mossa, è vento; quando si raccoglie (eliminando una parte del caldo) diventa nube; e la nube (eliminando ancora calore) diventa pioggia. In tutto il passo, comunque, è testimonianza dello sforzo di Anassimene di interpretare tutti i fenomeni naturali secondo la dottrina della variazione dei rapporti tra i contrari: ed espressamente questo è dichiarato quando al caldo e al freddo è attribuito il terremoto.

9, 1. *post eius auditor... omnia*: questo passo e quello seguente, entrambi di Cicerone, sono in contrasto tra loro, nel primo Cicerone dicendo che l'aria e le cose si distinguono tra

definita: gigni autem terram, aquam, ignem, tum ex iis omnia.

10. — de nat. d. I 10, 26 post A. aëra deum statuit eumque gigni esseque immensum et infinitum et semper in motu, quasi aut aër sine ulla forma deus esse possit cum praesertim deum non modo aliqua, sed pulcherrima
5 specie deceat esse, aut non omne quod ortum sit mortalitas consequatur.

AUGUSTIN. C. D. VIII 2 iste Anaximenen discipulum et successorem reliquit, qui omnes rerum causas aëri infinito dedit, nec deos negavit aut tacuit; non
10 tamen ab ipsis aërem factum, sed ipsos ex aëre ortos credidit.

AËT. I 7, 13 (D. 302) 'A. τὸν ἀέρα [sc. θεὸν εἶναι]· δεῖ δ' ὑπακούειν ἐπὶ τῶν οὕτως λεγομένων τὰς ἐνδιηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις.

11. SIMPL. Phys. 1121, 12 γενητὸν δὲ καὶ φθαρτὸν τὸν ἕνα κόσμον ποιοῦσιν, ὅσοι ἀεὶ μέν φασιν εἶναι κόσμον, οὐ μὴν τὸν αὐτὸν ἀεί, ἀλλὰ ἄλλοτε ἄλλον γινόμενον κατά τινας χρόνων περιόδους, ὡς 'Αναξιμένης τε καὶ 'Ηράκλειτος
5 καὶ Διογένης καὶ ὕστερον οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς.

---

loro perché l'una è infinita e le altre son definite, nel secondo dicendo che l'aria stessa si genera (anche se ripete che essa è infinita). Se poi Anassimene abbia designato espressamente l'aria come Dio, è difficile sapere. Già dissi, tuttavia, che in questo la testimonianza di Cicerone ben s'adegua alla filosofia di Anassimene, quale s'induce dalle testimonianze di Aristotele e quale appare dalla dossografia. Né ha ragione Cicerone, quando critica l'opinione di Anassimene dicendo che il dio deve aver forma bellissima, mentre l'aria è priva di forma: l'aria di Anassimene è sintesi, anzi, per essere sintesi perfettissima, potrebbe ben dirsi forma, anzi la sola forma, la forma di tutte le cose.

10, 9. *non tamen... credidit*: già ho notato che, se si può prestar fede alle parole di Agostino, si dovrebbe pensare che Anassimene distinguesse il Dio e gli dèi, quello ingenerato e questi generati, quello perfetto e questi imperfetti, nello

generati da essa, dice, la terra e l'acqua e il fuoco; e da questi ogni altra cosa.

10. Poi Anassimene disse dio l'aria, e che esso si genera ed è immenso, infinito e sempre in movimento, come se possa essere dio l'aria senza alcuna forma, quando il dio non solo deve avere una forma, ma deve avere la forma piú bella, o come se non sia destinato a morire tutto quello che ha avuto nascimento.

Costui (Anassimandro) lasciò discepolo e successore Anassimene, che nell'aria infinita vide la causa di tutte le cose, e non negò o tacque degli dèi: tuttavia non pensò che l'aria sia fatta da essi, ma che essi siano nati dall'aria.

Anassimene disse l'aria essere dio. Ma si deve intendere ch'egli alludeva alle potenze che sono immanenti agli elementi o ai corpi.

11. Pensano generato e corruttibile il cosmo uno tutti quelli che, se dicono che c'è sempre un cosmo, tuttavia negano che sia sempre lo stesso, affermando che a volte è in un modo, a volte in un altro, e poi ancora in un altro, periodicamente, come Anassimene ed Eraclito e Diogene e poi gli Stoici.

---

stesso modo in cui distingue la sintesi perfetta dalle sintesi imperfette: anzi si dovrebbe dire che le cose tutte son dèi, come forse diceva già Talete. — **12. ᾿Αναξιμένης... δυνάμεις**: l'espressione di Aezio, riportata da Stobeo ma non da Plutarco, è oscura. Forse si deve intendere che l'aria è l'elemento divino entro le cose. Insomma l'aria sarebbe Dio; e le cose, per essere sintesi, se pur imperfette, come l'aria è sintesi, sarebbero, non certo identificabili col Dio, ma tuttavia divine.

11, 1. γενητὸν δὲ... ᾿Αναξιμένης: Simplicio induce che il mondo sia corruttibile anche per Anassimene; testimonia invece che per Anassimene è a volte in un modo e a volte in un altro. La testimonianza s'accorda con la dottrina della sintesi variabile, ma l'induzione, che il mondo perisce totalmente, sorpassa la premessa. Se poi Anassimene chiamasse cosmi le diverse disposizioni delle cose, e dicesse morte d'un cosmo il momento in cui la diversità superasse un certo limite (ad es. quando il sole avesse bruciato tutta la terra interna, perendo con l'ultima combustione, o quando la terra avesse

12. AËT. II 2, 4 (D. 329 b not.) καὶ οἱ μὲν μυλοειδῶς, οἱ δὲ τροχοῦ δίκην περιδινεῖσθαι.

13. — — 11, 1 (D. 339) 'Α. καὶ Παρμενίδης [Vors. 28 A 37] τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω τῆς γῆς εἶναι τὸν οὐρανόν.

14. — — 13, 10 (D. 342) 'Α. πυρίνην μὲν τὴν φύσιν τῶν ἄστρων, περιέχειν δέ τινα καὶ γεώδη σώματα συμπεριφερόμενα τούτοις ἀόρατα.
— — 14, 3 (D. 344) 'Α. ἥλων δίκην καταπεπηγέναι τὰ ἄστρα τῶι κρυσταλλοειδεῖ. ἔνιοι δὲ πέταλα εἶναι
πύρινα ὥσπερ ζωγραφήματα.
— — 16, 6 (D. 346) 'Α. οὐχ ὑπὸ τὴν γῆν, ἀλλὰ περὶ αὐτὴν στρέφεσθαι τοὺς ἀστέρας.
ARIST. Meteor. B 1, 354 a 28 πολλοὺς πεισθῆναι τῶν ἀρχαίων μετεωρολόγων τὸν ἥλιον μὴ φέρεσθαι ὑπὸ γῆν,

---

perduto tutta la sua umidità, disgregandosi totalmente) non ci è possibile sapere; ma è probabile che cosí Anassimene pensasse, parlando egli, pare, di un'origine di questo mondo o cosmo. Malsicura mi sembra tuttavia la notizia che il mondo, per Anassimene, moriva e nasceva periodicamente, se s'intende che i periodi della vita del cosmo sono di uguale durata: tale pensiero non si trova in Eraclito; è pensiero dei Pitagorici della scuola di Filolao e poi degli Stoici.

14, 1. 'Αναξιμένης πυρίνην... ἀόρατα: per il Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*[2], p. 157, se davvero Anassimene pensò a un nucleo terroso, dovette attribuirlo non a tutti gli astri, ma solo alla luna e al sole, e dovette aver escogitato tale ipotesi per spiegare le eclissi. L'eclissi, se Anassimene avesse pensato in tal modo, sarebbe dovuta a un movimento tale, per cui del sole e della luna apparirebbe a noi non la parte ignea e chiara, ma quella terrosa e oscura. E tuttavia lo stesso Tannery preferisce, osservando che Anassagora, il quale pur conosceva qual era la causa delle eclissi, postulava anche la esistenza di corpi oscuri per spiegare taluni fenomeni di eclissi, e che i Pitagorici per la stessa ragione immaginarono l'esistenza di un'altra terra, l'antiterra, respingere la testimonianza e supporre che Anassimene parlasse di astri o corpi celesti soltanto terrosi, attribuendo ad essi soltanto, per interposizione

12. Alcuni credono che (il cosmo) si muova come una mola da mulino, altri come una ruota.

13. Anassimene e Parmenide dicono che il cielo è il cerchio esterno piú lontano dalla terra.

14. Anassimene dice che la natura delle stelle è ignea, ma che questo fuoco circonda alcuni corpi, che sono fatti di terra e si muovono con gli astri, rimanendo invisibili.

Anassimene dice che gli astri sono conficcati come chiodi nel (cielo) che ha aspetto di cristallo. Alcuni dicono che sono foglie di fuoco simili a pitture.

Anassimene dice che gli astri non scendono sotto la terra, ma girano intorno ad essa.

Molti degli antichi meteorologi credono che il sole non scenda sotto la terra, ma giri intorno ad essa e a

---

tra la terra e il sole o la terra e la luna, le eclissi solari e le eclissi lunari. L'ipotesi ardita ha, per quanto a me pare, questo difetto, che da una parte distacca il corpo celeste igneo da quello terroso, là dove Aezio parla di un corpo terroso circondato dalla natura del fuoco, e là dove lo pseudo-Plutarco parla del sole come di terra infocata, e là dove Ippolito dice il sole nato dalla terra, e dall'altra parte non ha, in ciò che riguarda il rapporto tra la postulazione dei corpi e la spiegazione delle eclissi, alcuna giustificazione nelle testimonianze. Meglio è dunque, a me sembra, collegare la postulazione di astri igneo-terrosi con la dottrina generale delle sintesi: solo questa dottrina spiega, non per pura congettura, quella postulazione. — **4. 'Αναξιμένης ἥλων... ζωγραφήματα:** il passo è probabilmente guasto. Lo Heath, *Aristarchus of Samos*, p. 22, propone di correggere l'ἔνιοι in ἐνίους (ἀστέρας) e di intendere che Anassimene distinguesse il sole e i pianeti, che sarebbero gli astri simile a foglie, dalle stelle fisse, che sarebbero astri simili a chiodi. L'ipotesi è assai probabile, se si ricorda che alcuni astri sono da Anassimene fatti muovere al di sopra della terra, e altri son detti infissi nella ruota celeste; e che il cielo, o volta celeste, è detto estremo limite del cosmo, e le stelle fisse son dette piú lontane dalla terra di quanto non sia lontano il sole, tanto che non giungono a far sentire alla terra il calore del loro fuoco. — **9. πολλοὺς... πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν:** per il Burnet, op. cit., p. 83, la testimonianza di Aristotele indica non che la terra sia

ἀλλὰ περὶ τὴν γῆν καὶ τὸν τόπον τοῦτον, ἀφανίζεσθαι δὲ καὶ ποιεῖν νύκτα διὰ τὸ ὑψηλὴν εἶναι πρὸς ἄρκτον τὴν γῆν.

AËT. II 19, 1. 2 (D. 347) Πλάτων τὰς ἐπισημασίας τάς τε θερινὰς καὶ τὰς χειμερινὰς κατὰ τὰς τῶν ἄστρων
15 ἐπιτολάς τε καὶ δυσμὰς γίνεσθαι. 'Α. δὲ διὰ μὲν ταῦτα μηδὲν τούτων, διὰ δὲ τὸν ἥλιον μόνον.

14a. PLIN. N. H. II 186 sic fit ut vario lucis incremento in Meroe longissimus dies XII horas aequinoctialis et octo partis unius horae colligat, Alexandriae vero XIIII horas, in Italia XV, in Britannia XVII... (187)
5 umbrarum hanc rationem et quam vocant gnomonicen invenit A. Milesius, Anaximandri, de quo diximus [Vors.12 A 5], discipulus, primusque horologium quod appellant sciothericon Lacedaemone ostendit.

15. AËT. II 20, 2 (D. 348) 'Α. πύρινον ὑπάρχειν τὸν ἥλιον ἀπεφήνατο.

— — 22, 1 (D. 352) 'Α. πλατὺν ὡς π έ τ α λ ο ν τὸν ἥλιον.

5 — — 23, 1 (D. 352) 'Α. ὑπὸ πεπυκνωμένου ἀέρος καὶ ἀντιτύπου ἐξωθούμενα τὰ ἄστρα τὰς τροπὰς ποιεῖσθαι.

16. THEO SMYRN. p. 198, 14 Hill. (ex Dercyllide) Εὔδημος ἱστορεῖ ἐν ταῖς 'Αστρολογίαις [fr. 145 Wehrli], ὅτι Οἰνοπίδης [Vors. 41, 7] εὗρε πρῶτος..., 'Αναξιμένης δὲ ὅτι ἡ σελήνη ἐκ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς καὶ τίνα ἐκλείπει
5 τρόπον.

AËT. II 25, 2 (D. 356) 'Α. πυρίνην τὴν σελήνην.

---

piú elevata nella periferia, ma che sia inclinata rispetto alla base aerea. L'opinione è in contrasto con la dichiarazione che la terra poggia (intera) sull'aria; e quindi comunemente non è accolta. Piú probabile è infatti (e lo indica il termine ὑψηλήν di Aristotele) che Anassimene pensasse alla terra come a tavola circondata da monti, o, che è la stessa cosa, a un bacino.

14a, 5. *umbrarum... ostendit*: sulla testimonianza di Plinio cfr. quanto s'è detto nel commento ad Anassimandro, p. 113.

questo luogo, e scompaia, producendo la notte, per l'altezza della terra a settentrione.

Platone dice che il cambiamento della stagione estiva e di quella invernale è segnato dal sorgere e dal tramontare degli astri. Anassimene dice che nessun cambiamento avviene per opera degli astri, ma solo del sole.

14a. Cosí avviene che, per il diverso crescere della luce, il giorno piú lungo dell'anno in Meroe sia di dodici ore equinoziali e un ottavo di un'altra ora, ad Alessandria di quattordici ore, in Italia di quindici ore, in Britannia di diciassette... (187) Questo calcolo delle ore e quella che chiamano arte gnomonica li trovò Anassimene di Mileto (discepolo di quell'Anassimandro di cui ho già parlato) il primo che, in Sparta, mostrò l'orologio che chiamano scioterico.

15. Anassimene disse che il sole è di fuoco.

Anassimene disse che il sole è piatto come una foglia.

Anassimene disse che gli astri volgono il loro corso perché respinti dall'aria condensata e resistente.

16. Eudemo riferisce nella *Storia dell'Astronomia* che Enopide per primo trovò... e che Anassimene per primo trovò che la luna riceve la sua luce dal sole e in che modo si producono le eclissi.

Anassimene disse che la luna è di fuoco.

16, 3. 'Αναξιμένης δὲ... τρόπον: la testimonianza di Teone è in contrasto con quelle secondo cui Anassimene avrebbe detto che la luna è astro di fuoco. Probabile è quindi ch'egli abbia confuso il nome di Anassimene con quello di Anassagora. Cfr. Tannery, *Pour l'histoire de la science hellène*², p. 157. Tanto meno è possibile accogliere l'ipotesi del Gigon, op. cit., p. 108, per il quale tutti gli astri, secondo Anassimene, brillerebbero di luce riflessa. Il fatto che solo il sole, secondo Anassimene, determina il variare delle stagioni, piuttosto che con un'ipotesi del sole come unica fonte cosmica di luce, è da collegare col fatto che soltanto esso, secondo Anassimene, per la sua posizione, poteva riscaldare e illuminare chiaramente la terra. È Anassimene stesso colui che osserva che, se le stelle non ci riscaldano, ciò è dovuto soltanto alla loro distanza.

17. AËT. III 3, 2 (D. 368)' Ἀναξιμένης ταὐτὰ τούτωι [περὶ βροντῶν κτλ.], προστιθεὶς τὸ ἐπὶ τῆς θαλάσσης, ἥτις σχιζομένη ταῖς κώπαις παραστίλβει.
— — 4, 1 (D. 370) Ἀ. νέφη μὲν γίνεσθαι παχυνθέντος
5 ἐπὶ πλεῖον τοῦ ἀέρος, μᾶλλον δ' ἐπισυναχθέντος ἐκθλίβεσθαι τοὺς ὄμβρους, χάλαζαν δέ, ἐπειδὰν τὸ καταφερόμενον ὕδωρ παγῆι, χιόνα δ' ὅταν συμπεριληφθῆι τι τῶι ὑγρῶι πνευματικόν.

18. — — 5, 10 (D. 373) Ἀ. ἶριν γίνεσθαι κατ' αὐγασμὸν ἡλίου πρὸς νέφει πυκνῶι καὶ παχεῖ καὶ μέλανι παρὰ τὸ μὴ δύνασθαι τὰς ἀκτῖνας εἰς τὸ πέραν διακόπτειν ἐπισυνισταμένας αὐτῶι.
5 Schol. Arat. p. 515, 27 M. [ex Posidonio] τὴν ἶριν Ἀ. φησὶ γίνεσθαι, ἡνίκα ἂν ἐπιπέσωσιν αἱ τοῦ ἡλίου αὐγαὶ εἰς παχὺν καὶ πυκνὸν τὸν ἀέρα. ὅθεν τὸ μὲν πρότερον αὐτοῦ τοῦ ἡλίου φοινικοῦν φαίνεται, διακαιόμενον ὑπὸ τῶν ἀκτίνων, τὸ δὲ μέλαν, κατακρατούμενον ὑπὸ τῆς ὑγρότητος. καὶ νυκτὸς
10 δέ φησι γίνεσθαι τὴν ἶριν ἀπὸ τῆς σελήνης, ἀλλ' οὐ πολλάκις διὰ τὸ μὴ πανσέληνον εἶναι διὰ παντὸς καὶ ἀσθενέστερον αὐτὴν φῶς ἔχειν τοῦ ἡλίου.

19. GALEN. in Hipp. de hum. III (XVI 395 K.) [ex Posidonio] Ἀ. δὲ ἐξ ὕδατος καὶ ἀέρος γίνεσθαι τοὺς ἀνέμους βούλεται καὶ [τῆι] ῥύμηι τινὶ ἀγνώστωι βιαίως φέρεσθαι καὶ τάχιστα ὡς τὰ πτηνὰ πέτεσθαι.

20. AËT. III 10, 3 (D. 377) Ἀ. τραπεζοειδῆ [sc. τὴν γῆν].
ARIST. de caelo B 13, 294 b 13 Ἀ. δὲ καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δημόκριτος τὸ πλάτος αἴτιον εἶναί φασι τοῦ μένειν αὐτήν· οὐ γὰρ τέμνειν, ἀλλ' ἐπιπωματίζειν τὸν ἀέρα
5 τὸν κάτωθεν, ὅπερ φαίνεται τὰ πλάτος ἔχοντα τῶν σωμάτων

17, 6 χάλαζαν Diels: χιόνα codd. 7 χιόνα Diels: χάλαζαν codd.

17, 1. Ἀναξιμένης... παραστίλβει: la testimonianza di Aezio conferma che non esiste fuoco che sia soltanto caldo, acqua che sia soltanto fredda, cosí come già disse che non soltanto fredda è la terra. Anche il mare contiene il caldo,

17. Anassimene (sui tuoni ecc.) disse le stesse cose d'Anassimandro, e aggiunse il paragone del mare, che, tagliato dai remi, scintilla.

Anassimene disse che le nuvole si formano quando l'aria piú si condensa, e che quando si raccoglie ancor di piú, allora vengono le piogge; e che la grandine viene quando si rapprende l'acqua che cade, e la neve quando nell'umidità è imprigionata un po' d'aria.

18. Anassimene disse che l'arcobaleno si forma per il riflesso del sole quando s'imbatte in una nuvola densa e spessa e nera, perché i raggi che si raccolgono su di essa non possono tagliarla e attraversarla.

Anassimene disse che l'arcobaleno si forma quando i raggi del sole battono contro l'aria spessa e densa. Allora la parte anteriore appare rosseggiante, essendo arsa dai raggi del sole, l'altra parte appare scura, perché vi prevale l'umidità. Dice che l'arcobaleno si forma anche di notte, per opera della luna, ma non spesso, perché non sempre c'è plenilunio e perché la luce della luna è piú debole di quella del sole.

19. Anassimene vuole che i venti nascano dall'acqua e dall'aria, e che per un inconoscibile impulso violentemente corrano, e volino velocissimamente come uccelli.

20. Anassimene disse che la terra ha la forma di una tavola.

Anassimene e Anassagora e Democrito dicono che causa dell'immobilità della terra è la sua forma piatta: perché cosí la terra non divide l'aria, ma copre quell'aria che le sta di sotto, come fanno i corpi che hanno

---

e quindi qualche cosa di igneo. Per questo, battuto dal remo, fa brillare il fuoco che contiene, e scintilla. Eraclito dirà che non c'è fuoco acceso senza fuoco spento, fuoco spento senza fuoco acceso, luce senza tenebra, tenebra senza luce, giorno senza notte, notte senza giorno; anzi che il giorno e la notte sono una sola medesima cosa (di duplice aspetto, o meglio di duplice realtà).

18, 7. ὅθεν... ἀκτίνων: il passo probabilmente è guasto, o, almeno, riferito disordinatamente.

ποιεῖν· ταῦτα γὰρ καὶ πρὸς τοὺς ἀνέμους ἔχει δυσκινήτως διὰ τὴν ἀντέρεισιν. ταὐτὸ δὴ τοῦτο ποιεῖν τῶι πλάτει φασὶ τὴν γῆν πρὸς τὸν ὑποκείμενον ἀέρα. τὸν δ'οὐκ ἔχοντα τοῦ μεταστῆναι τόπον ἱκανὸν ἀθρόον τῶι κάτωθεν ἠρεμεῖν,
10 ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κλεψύδραις ὕδωρ.

AËT. III 15, 8 (D. 380) 'A. διὰ τὸ πλάτος ἐποχεῖσθαι τῶι ἀέρι.

21. ARIST. Meteor. B 7, 365 b 6 'A. δέ φησι βρεχομένην τὴν γῆν καὶ ξηραινομένην ῥήγνυσθαι καὶ ὑπὸ τούτων τῶν ἀπορρηγνυμένων κολωνῶν ἐμπιπτόντων σείεσθαι· διὸ καὶ γίγνεσθαι τοὺς σεισμοὺς ἔν τε τοῖς αὐχμοῖς καὶ πάλιν
5 ἐν ταῖς ὑπερομβρίαις· ἔν τε γὰρ τοῖς αὐχμοῖς, ὥσπερ εἴρηται, ξηραινομένην ῥήγνυσθαι καὶ ὑπὸ τῶν ὑδάτων ὑπερυγραινομένην διαπίπτειν. Cfr. AËT. III 15, 3 [D. 379]; SENEC. Nat. Qu. VI 10.

22. GALEN. in Hipp. d. nat. h. XV 25 K. [ex Sabino] οὔτε γὰρ πάμπαν ἀέρα λέγω τὸν ἄνθρωπον ὥσπερ 'A. ...

23. PHILOPON. de anima 9, 9 Hayd. οἱ δὲ ἀερίαν [sc. τὴν ψυχήν] ὡς 'A. καί τινες τῶν Στωικῶν. Cfr. B 2; AËT. IV 3, 2; PLATO Phaedo p. 96 B.

B. - Frammenti.

1. PLUT. de prim. frig. 7, 947 F ἢ καθάπερ 'A. ὁ παλαιὸς ᾤετο, μήτε τὸ ψυχρὸν ἐν οὐσίαι μήτε τὸ θερμὸν ἀπολείπωμεν, ἀλλὰ πάθη κοινὰ τῆς ὕλης ἐπιγιγνόμενα ταῖς μεταβολαῖς· τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον
5 ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω

20, 8 τοῦ Diels: που L: om. cett. codd.

1, 1. καθάπερ... θερμόν: quello che Plutarco dice in questa proposizione risponde esattamente a quanto dice Ari-

superficie piatta: questi, infatti, sono difficilmente mossi anche dai venti per la resistenza che gli oppongono. Dicono dunque che appunto in questa condizione si trova la terra per la sua forma piatta in rapporto all'aria che le sta sotto. E che l'aria sotto, non avendo un luogo dove andare, compatta se ne sta ferma là dove è sotto la terra, come l'acqua nella clessidra.

Anassimene disse che la terra per la sua superficie piatta poggia sull'aria.

21. Anassimene dice che la terra, quando s'inumidisce o si dissecca, si rompe e viene scossa dai cumuli rotti che cadono: e che appunto per questo i terremoti avvengono durante le siccità o quando c'è eccesso di pioggia, perché, come s'è detto, nelle siccità si dissecca e si rompe, ed è spezzata e fatta cadere quando è troppo bagnata dalle piogge.

22. Né dico, come Anassimene, che l'uomo è completamente aria...

23. Alcuni, come Anassimene e alcuni Stoici, dicono che l'anima è fatta d'aria.

B. - Frammenti.

1. Oppure possiamo escludere, come pensava l'antico Anassimene, il caldo e il freddo dalla sostanza, e considerarli affezioni comuni della materia, causati dai mutamenti. Diceva infatti fredda la materia raccolta e condensata, e calda la materia rarefatta e allentata, insomma la materia *chalaron* (cosí egli diceva, e di questa

---

stotele su quei filosofi che, secondo il suo giudizio, parlarono soltanto di cause materiali, e riflette la definizione aristotelica dei processi di condensazione e rarefazione come ἀρχαὶ τῶν παθημάτων. L'unico interesse che il passo presenta è nel fatto che ci conserva la parola usata dallo stesso Anassimene ad

πως ὀνομάσας καὶ τῶι ῥήματι) θερμόν. ὅθεν οὐκ ἀπεικότως λέγεσθαι τὸ καὶ θερμὰ τὸν ἄνθρωπον ἐκ τοῦ στόματος καὶ ψυχρὰ μεθιέναι· ψύχεται γὰρ ἡ πνοὴ πιεσθεῖσα καὶ πυκνωθεῖσα τοῖς χείλεσιν, ἀνειμένου δὲ τοῦ στόματος ἐκπίπ-
10 τουσα γίγνεται θερμὸν ὑπὸ μανότητος. τοῦτο μὲν οὖν ἀγνόημα ποιεῖται τοῦ ἀνδρὸς ὁ Ἀριστοτέλης· ἀνειμένου γὰρ τοῦ στόματος ἐκπνεῖσθαι τὸ θερμὸν ἐξ ἡμῶν αὐτῶν, ὅταν δὲ συστρέψαντες τὰ χείλη φυσήσωμεν, οὐ τὸν ἐξ ἡμῶν, ἀλλὰ τὸν ἀέρα τὸν πρὸ τοῦ στόματος ὠθεῖσθαι ψυχρὸν ὄντα καὶ
15 προσεμπίπτειν.

2. AËT. I 3, 4 (D. 278) Ἀ. Εὐρυστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. 'οἷον ἡ ψυχή, φησίν, ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγ-
20 κρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει' (λέγεται δὲ συ-

---

indicare ciò che è rarefatto. — **6. ὅθεν οὐκ ἀπεικότως... προσεμπίπτειν:** molto probabilmente il passo cui allude nell'ultima parte del periodo Plutarco, è quello dei *Problemi*, 34, 7, 964 a 10 sgg., dove però non è alcun cenno ad Anassimene. La notizia su Anassimene a Plutarco dunque deve venire da altra fonte (forse Teofrasto). Nella prima parte del frammento è chiaro che Plutarco usa di una terminologia posteriore ad Anassimene e inadeguata; incerto è quindi fino a che punto e in che modo Plutarco ripete il pensiero d'Anassimene nella seconda parte. Anassimene, comunque, direbbe che dalla bocca dell'uomo escono il caldo e il freddo; e confermerebbe il detto osservando che dalla bocca esce aria condensata e fredda, la quale poi diventa calda rarefacendosi. Ora, se si prescinde dai termini di rarefazione e di compressione e condensazione, che, in Anassimene, appare dallo stesso Plutarco, erano diversi da quelli poi usati comunemente, il passo ripete, nella sostanza, cose che già abbiamo incontrate. Anassimene fa uscire dalla bocca dell'uomo, attraverso il respiro, aria fredda; e tuttavia afferma che dalla bocca dell'uomo esce caldo e freddo, e lo dimostra osservando che il freddo poi diventa caldo (o meglio, si dovrebbe pensare, lascia uscire da sé del caldo). Insomma, se dalla bocca dell'uomo esce del freddo che poi appare riscal-

parola si serviva). E che per questo non si sbaglia quando si dice che l'uomo manda fuori dalla bocca e caldo e freddo: perché l'alito, compresso e condensato dalle labbra, si raffredda, e poi, quando la bocca lo lascia andare, uscendo, si riscalda per la rarefazione. Aristotele considera questo un suo errore, dove dice che quando la bocca si spalanca, manda fuori il caldo ch'è in noi, mentre, quando, congiungendo le labbra, soffiamo, non l'aria che è dentro di noi, ma quella che è davanti alla bocca e che è fredda viene mossa e spinta innanzi.

2. Anassimene di Euristrato, di Mileto, disse che principio delle cose che sono è l'aria: che da essa ogni cosa nasce e in essa ogni cosa si dissolve: « Come l'anima nostra — dice, — che è aria, tiene insieme noi, cosí lo spirito e l'aria circondano tutto il cosmo » (e spirito

---

darsi, ciò dimostra, per Anassimene, che in quel freddo è contenuto del caldo, e che quindi dalla bocca dell'uomo non esce soltanto il freddo, ma anche, se pur nascosto e ricoperto di freddo, il caldo. Caldo e freddo, freddo e caldo; i contrari sono sempre congiunti nel mondo delle sintesi. Nella sostanza, dunque, la seconda parte del passo di Plutarco, che s'accorda con quelli degli altri dossografi e con quella filosofia che la testimonianza d'Aristotele ci ha permesso di ricostruire, contiene un pensiero genuinamente anassimeneo.

2, 3. οἷον ἡ ψυχή... περιέχει: l'autenticità del frammento è stata negata da alcuni studiosi e affermata da altri. Falso ho giudicato il frammento io stesso nella mia *Cosmologia*; e ancora non posso persuadermi che Anassimene, se pur ama esprimersi mediante immagini, come osserva il Kranz, *Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie* in « Hermes » LXXIII (1938), pp. 110-111, mettesse a paragone due verbi come συγκρατεῖν e περιέχειν nel modo in cui li metterebbe nel passo che ci sta dinanzi. L'anima, o aria, la quale tiene insieme il corpo umano, dovrebbe tenerlo insieme dall'interno; invece lo spirito, o aria, che tiene insieme il cosmo, dovrebbe tenerlo insieme, se s'accoglie il περιέχειν, dall'esterno. Né mi pare che si possa, come giudica il Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 226, considerare i due termini di questo passo, συγκρατεῖν e περιέχειν, come analoghi ai due termini

νωνύμως ἀὴρ καὶ πνεῦμα). ἁμαρτάνει δὲ καὶ οὗτος ἐξ ἁπλοῦ καὶ μονοειδοῦς ἀέρος καὶ πνεύματος δοκῶν συνεστάναι τὰ ζῶια· ἀδύνατον γὰρ ἀρχὴν μίαν τὴν ὕλην τῶν ὄντων ὑπο-
25 στῆναι, ἀλλὰ καὶ τὸ ποιοῦν αἴτιον χρὴ ὑποτιθέναι· οἷον ἄργυρος οὐκ ἀρκεῖ πρὸς τὸ ἔκπωμα γενέσθαι, ἐὰν μὴ τὸ ποιοῦν ἦι, τουτέστιν ὁ ἀργυροκόπος· ὁμοίως καὶ ἐπὶ τοῦ χαλκοῦ καὶ τοῦ ξύλου καὶ τῆς ἄλλης ὕλης.

2a. — 22, 1 [cfr. A 15] πλατὺν ὡ ς π έ τ α λ ο ν τὸν ἥλιον.

---

anassimandrei κυβερνᾶν e περιέχειν, ché qui i due termini avrebbero identico valore, equivalendo il συγκρατεῖν al περιέχειν (come l'anima συγκρατεῖ, cosí lo spirito περιέχει) mentre i due termini anassimandrei designano due diverse qualità o attività dell'infinito, il quale περιέχει καὶ κυβερνᾷ. Né mi persuade l'espressione ἀὴρ καὶ πνεῦμα, che non solo è inutile ma identifica l'ἀήρ e il πνεῦμα, l'aria che sta con l'aria che si muove (e lo stesso Kranz, che difese vigorosamente il frammento, notò che il πνεῦμα è « fast gleichbedeutend mit ἀήρ », implicitamente negando che sia assolutamente equivalente); e che l'aria stia, almeno quella che sostiene la terra, è ben testimoniato da Aristotele, l'interprete o testimone piú antico che possediamo. Tuttavia il salto logico che c'è tra il passo, ove dell'anima-aria non è detto che è corpo, ma che συγκρατεῖ il corpo, e il commento di Aezio, che interpreta il frammento negando il dualismo che è implicito in esso e riducendo i due termini (anima e corpo) a un termine solo (aria che è anima e corpo), mi persuade che, se pure inesattamente riferito, il frammento non è totalmente inventato. Già ho accennato, accogliendo un'ipotesi dello Zeller, approfondita dal Mondolfo, che l'aria pare sia stata assunta come principio da Anassimene, perché essa appare all'esperienza dell'uomo vivente come datrice di vita. Il frammento, come conferma quest'ipotesi, cosí conferma, io credo, la ricostruzione della filosofia di Anassimene come filosofia della sintesi e delle sintesi, immutevole ed armonica quella, mutevoli e imperfettamente armoniche queste. Ci permette anzi di precisarla. Due termini troviamo nella prima proposizione, l'anima e i corpi. I corpi vivono finché sono tenuti insieme dall'anima; or poiché l'anima è aria e l'aria è sintesi di contrari, i corpi vivono (se ne deve

ed aria son detti come sinonimi). Ma anche lui sbaglia, credendo che gli animali siano composti d'aria e spirito, semplice ed uniforme, perché è impossibile che ci sia un solo principio delle cose che sono, la materia, ma bisogna ammettere anche la causa efficiente: cosí l'argento non può da solo diventare tazza, se non ci sia quello che lo fa diventare tale, cioè l'orefice; e cosí si può dire del bronzo e del legno e d'ogni altra materia.

2a. Dice che il sole è piatto come una *foglia*.

---

indurre) fino a che i contrari, pur in lotta, pur imperfettamente armonici, stanno insieme, insomma fino a che la sintesi non si infrange. E due termini abbiamo nella seconda proposizione: πνεῦμα, che equivale a ψυχή, e cosmo; anche il cosmo vive finché il πνεῦμα, che è la sua ψυχή, e che dunque è aria se pur non è «l'aria», li tiene insieme, insomma fino a che la sintesi non si scioglie. L'aria, direi, è concepita piuttosto come concetto logico che come realtà fisica; è infatti quella che vive fuori del processo fisico per cui dalla terra nasce il sole, dalla sintesi condensata la sintesi rarefatta. Orbene, se la ψυχή, pur non essendo l'aria, è aria, e il πνεῦμα, pur non essendo l'aria, è aria, anima e spirito, ψυχή e πνεῦμα saranno le manifestazioni fisiche piú approssimate dell'aria, le sintesi piú perfette che esistano in natura, le realtà piú reali, le sostanze piú armoniche. Aezio ci dice che aria e spirito sono sinonimi (e forse per questo il Gigon, op. cit., p. 102, scrive che non solo possono essere paragonate l'aria che noi respiriamo e quella che dà origine al cosmo, ma che devono essere identificate): io direi piuttosto che Anassimene usò il termine «aria» e il termine «spirito» e il termine «anima», a designare col primo l'aria che sta, l'aria fuori del processo, l'aria, se si vuole, che circonda ed è nel cosmo e in ciascuna cosa, ma non partecipa del movimento, insomma l'armonia in sé, e coi secondi l'armonia nelle cose instabili, nelle sintesi imperfette, ma tuttavia desumenti la loro realtà dall'armonia perfetta e immutevole che è ἀήρ purissimo. Per questo il principio è ἀήρ, non ψυχή e non πνεῦμα: e per questo tuttavia della ψυχή è detto che συγκρατεῖ ἡμᾶς, (dove forse il termine συγκρατεῖ traduce un termine diverso ma dello stesso valore: forse, come è suggerito da Kirk e Raven, op. cit., p. 160, συνέχει); e del πνεῦμα è detto che abbraccia (e il termine, io credo, dovrebbe essere un altro, del valore stesso di συγκρατεῖν) il mondo tutto.

3. OLYMPIODOR. de arte sacra lapidis philosophorum c. 25 (Berthelot Coll. Alchym. gr. I 2 p. 83, 7) μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων δοξάζει Ἀ. τὸν ἀέρα. λέγει γὰρ οὕτως· ʻἐγγύς ἐστιν ὁ
5 ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν'.

3, 4. **ἐγγύς ἐστιν... ἐκλείπειν:** anche il frammento riportato da Olimpiodoro fu considerato da alcuni studiosi spurio, da altri autentico. E spurio l'ho considerato anch'io nella mia *Cosmologia*, essendo l'anima non qualche cosa che è vicino all'incorporeo, ma l'incorporeo stesso. Direi tuttavia,

3. Anassimene crede che l'aria sia il principio unico, mosso ed infinito, di tutte le cose che sono. Dice cosí: « L'aria è prossima all'incorporeo: e poiché noi nasciamo per il suo flusso, è necessario ch'essa sia infinita e ricca, per non venir mai meno ».

---

ora, che, se pur mal riferito, il passo rispecchia ancora il pensiero di Anassimene: non dell'aria, direi, Anassimene ha detto che è prossima all'incorporeo, ma dello spirito, del πνεῦμα. Olimpiodoro, per cui, come per Aezio e Teofrasto e anche Aristotele, i due termini di aria e di spirito erano sinonimi, usò il termine improprio di aria piuttosto che quello proprio di spirito. Lo spirito è vicino all'incorporeo, ed è inesauribile, se inesauribile, imperitura al pari dell'aria, deve essere la natura delle cose, distinta eternamente, ma eternamente coesistente coll'aria.

NOTA INTRODUTTIVA AD IPPONE

Aristotele nomina Ippone soltanto due volte, una volta nel *De anima*, dove dice che per Ippone l'anima era acqua [1], un'altra volta nella *Metafisica*, dove, pur facendo intendere che Ippone poneva come principio l'acqua, dichiara che egli era pensatore cosí rozzo, da non meritare di essere ricordato accanto a Talete, ad Anassimene e agli altri Fisiologi [2]. Un'allusione a Ippone, se il commentatore Filopono non dice il falso, c'è in un altro passo del *De anima*, là dove Aristotele accenna che per alcuni pensatori l'anima e il freddo erano tutt'uno [3].

Forse il piú importante dei passi è quello in cui Aristotele pronuncia quel suo aspro giudizio; ché quel giudizio ci propone un problema. Ippone, risulta chiaro dalle stesse parole di Aristotele, cercò un principio, cosí come avevano cercato un principio Talete e Anassimandro e Anassimene, e quel principio pensò che fosse l'acqua, come aveva pensato Talete; anzi, a lui Aristotele attribuisce con certezza quel ragionamento, per scegliere l'acqua come principio, che suppone poi sia

---

[1] Aristot. *De anima*, A 2, 405 b 1: τῶν δὲ φορτικωτέρων καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο (τὴν ψυχὴν εἶναι), καθάπερ Ἵππων.

[2] Aristot. *Metaph.* A 3, 984 a 3: Ἵππωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας. L'accenno è in quel capitolo in cui Aristotele dichiara che i filosofi antichi considerarono princípi solo quelli di specie materiale, e sta tra il ricordo di Talete, che aveva posto come principio l'acqua, e quello di Anassimene, che aveva posto come principio l'aria.

[3] Aristot., *De anima*, A 2, 405 b 24: οἱ δὲ θάτερον τῶν ἐναντίων, οἷον θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἤ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἕν τι τούτων τιθέασιν. διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασι ἀκολουθοῦσιν, οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν.

stato determinante anche per Talete [4]: perché dunque Aristotele ricorda Talete con onore, e Ippone con tanto dispregio?

Anche ci si dice, da un dossografo, che Ippone, nella sostanza, fece due i princípi, il caldo e il freddo [5]; vale a dire che pose come princípi i contrari. Anassimandro, lo testimonia proprio Aristotele, pensa che la generazione si compia per un distacco sempre rinnovato dei singoli contrari dall'infinito; e la postulazione della contrarietà come fondamentale, inerente al principio, Aristotele l'attribuisce anche ad Anassimene [6]. Eppure Aristotele, mentre parla con dispregio di Ippone, non dispregia Anassimandro e Anassimene. Perché?

Ci si dice ancora che Ippone pensò uno dei due contrari, il caldo, come ordinatore del cosmo [7]: ora, del fuoco come contrapposto insieme all'acqua e alla terra e all'aria, per essere motore quello e mossi questi, parlò, sempre secondo la testimonianza di Aristotele, Empedocle [8]. E Aristotele rende onore ad Empedocle. Dunque da che nasce il dispregio per Ippone?

Tentare di rispondere a questa domanda significa tentare di ricostruire il pensiero di Ippone.

Le testimonianze sono queste.

Di Ippone Menone scrive che affermò aver ogni animale una sua propria umidità; e che da questa umidità dipendono vita e percezione [9]. Avrebbe poi detto che questa umidità è mutevole, ché, per eccesso di freddo o di caldo, a volte si fa piú umida e a

---

[4] Aristot. *Metaph.* A 3, 983 b 20: Θαλῆς... ὕδωρ εἶναί φησιν (τὴν ἀρχήν)... λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὁρᾶν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὖσαν... καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέρματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν.

[5] Hippol. *Ref.* I 16: Ἵππων δὲ ὁ Ῥηγῖνος ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ.

[6] Per Anassimandro e Anassimene vedi le note introduttive.

[7] Hippol. *Ref.* I 16: γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος κατανικῆσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν συστῆσαί τε τὸν κόσμον.

[8] Aristot. *Metaph.* A 3, 985 a 33: οὐ μὴν χρῆταί γε τέτταρσιν, ἀλλ' ὡς δυσὶν οὖσι μόνοις, πυρὶ μὲν καθ' αὑτό, τοῖς δ' ἀντικειμένοις ὡς μιᾷ φύσει, γῇ τε καὶ ἀέρι καὶ ὕδατι: e *Metaph.* A 3, 984 b 5: τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιοῦσι μᾶλλον ἐνδέχεται λέγειν, οἷον τοῖς θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἢ πῦρ καὶ γῆν· χρῶνται γὰρ ὡς κινητικὴν ἔχοντι τῷ πυρὶ τὴν φύσιν, ὕδατι δὲ καὶ γῇ καὶ τοῖς τοιούτοις τοὐναντίον.

[9] Menone *ap.* Anon. Lond. 11, 22: Ἵππ<ων> δὲ ὁ Κροτωνιάτης οἴεται ἐν ἡμῖν οἰκείαν εἶναι ὑγρότητα, καθ' ἣν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ ἣ ζῶμεν.

volte piú secca, a volte piú spessa e a volte piú sottile; e che la sanità dipende dalla giusta misura dell'umidità, ogni eccesso portando malattia [10]. Di qui dovrebbe indursi che quel principio, di cui Ippone parla, è, sí, l'umido, ma il moderatamente umido; e che l'umido, il moderatamente umido passibile di trasformazione in piú umido e in meno umido, non coincide con uno degli antichi contrari.

Con la testimonianza di Menone sembra accordarsi l'incertezza di Alessandro, che, dopo avere ricordato come Ippone ponesse l'umido quale principio, aggiunge che non era chiaro se quest'umido dovesse essere identificato con l'acqua di Talete o con l'aria di Anassimene e di Diogene [11]. Dunque per Menone, e forse per Alessandro, l'umido di Ippone è, nella sostanza, qualche cosa d'intermedio, sia esso intermedio tra l'aria e l'acqua, o intermedio tra il freddo e il caldo, e tra il sottile e lo spesso, e tra il raro e il denso.

Sennonché, ecco che, accanto alle testimonianze di Menone e di Alessandro, altre testimonianze ci sono offerte, contrastanti con quelle. Aristotele ci dice che Ippone pose come principio, non l'umido, quell'umido che potrebbe essere intermedio tra l'acqua e l'aria, ma l'acqua; e con Aristotele s'accordano alcuni suoi commentatori: cosí Simplicio [12] e Filopono. Aristotele aggiunge poi, come già si è detto, che Ippone induceva che l'acqua è anima, o principio, dal fatto che il seme è umido: tanto è vero, osserva Aristotele, ch'egli confutava quanti identificavano l'anima col sangue, osservando che il seme non è sangue [13]. Secondo Aristotele dunque principio per Ippone era l'acqua o l'umido non intermedio; e il principio era generatore.

---

[10] Menone *ap.* Anon. Lond. 11, 22: αὐτὸς ἀνὴρ λέγει τὴν κατωνομασμένην ὑγρότητα μεταβάλλειν δι' ὑπερβολὴν θερμότητος καὶ δι' ὑπερβολὴν ψυχρότητος καὶ οὕτως νόσους ἐπιφέρειν· μεταβάλλειν δέ φησιν αὐτὴν ἢ ἐπὶ τὸ πλεῖον ὑγρὸν ἢ ἐπὶ τὸ ξηρότερον ἢ ἐπὶ τὸ παχυμερέστερον ἢ ἐπὶ τὸ λεπτομερέστερον ἢ εἰς ἕτερα.

[11] Alex. *Metaph.* 26, 21: Ἵππωνα ἱστοροῦσιν ἀρχὴν ἁπλῶς τὸ ὑγρὸν ἀδιορίστως ὑποθέσθαι οὐ διασαφήσαντα πότερον ὕδωρ ὡς Θαλῆς ἢ ἀὴρ ὡς Ἀναξιμένης καὶ Διογένης.

[12] Simpl. *Phys.* 23, 22: Θαλῆς... καὶ Ἵππων... ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχήν.

[13] Aristot. *De anima*, A 2, 405 b 3: ...πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα.

Ancora. Aristotele parla, in un passo già citato del *De anima*, di alcuni che posero come principio il freddo, e identificarono l'anima col freddo, e anzi trovarono una conferma a questa identificazione nella simiglianza di due parole, quella che indica l'anima (ψυχή) e quella che indica il raffreddamento (κατάψυξις). E Filopono, commentando, dice esplicitamente che Aristotele allude a Ippone; e poi chiarisce che per Ippone l'anima, fredda, era circondata dal caldo che stava intorno al cuore, e che la respirazione d'aria fredda, raffreddando quel caldo, impediva a questo caldo di sopraffare l'anima fredda, e quindi la teneva in vita [14].

Sicché, da una parte ci vien detto che l'umido o principio non è propriamente né acqua né aria, né caldo né freddo, né denso né raro, dall'altra ci vien detto che il principio è acqua, e che il principio è freddo; da una parte si interpreta il principio di Ippone come intermedio, dall'altra come uno dei contrari della tradizione ionica.

Infine Ippolito dichiara, già s'è detto, che Ippone poneva due princípi, l'acqua e il fuoco, fredda quella e caldo questo: e aggiunge che, secondo Ippone, il fuoco, nato dall'acqua, venne a contesa con essa, e la vinse, e, vincendola, ordinò il cosmo. Di qui si dovrebbe ricavare queste due conseguenze, che l'aria per Ippone era fredda (come dichiara Aristotele), ma che generava il caldo, e che il caldo poi aveva funzione preminente su quella del freddo (e in questo la testimonianza di Ippolito si distacca da quella di Filopono, dove il caldo, se sopraffà il freddo, è distruggitore).

I problemi che ci si presentano sono dunque questi: il principio di Ippone è acqua come afferma Aristotele, o è intermedio come giudicano Alessandro e Menone? e il caldo è principio generato come afferma Ippolito, o non è affatto principio, come pare che giudichino

---

[14] Philop., *De anima*, 92, 2: θάτερον τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵππων καὶ Ἡράκλειτος, ὁ μὲν τὸ θερμόν... ὁ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν τούτων, φησί, καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα... ὁ μὲν λέγων... ὁ δὲ τὴν ψυχὴν κεκλῆσθαι ἐκ τοῦ ψυχροῦ, ὅθεν ἔχει τὸ εἶναι... ἐπεὶ γὰρ ἡ μὲν ζωὴ ἐκ τῆς ψυχῆς ὑπάρχει, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ ψυχροῦ (ἐξ ὕδατος γάρ) διὰ τοῦτο δεῖ τῆς ἀναπνοῆς κολαζούσης τῇ ψύξει τὸ περικάρδιον θερμὸν καὶ οὐκ ἐώσης τῆς ψυχικῆς δυνάμεως ἐπικρατέστερον γενέσθαι, λέγω δὴ τῆς ψυχρᾶς.

Aristotele e Menone e Alessandro? e la vita sta in un contrario, come attesta Aristotele, o sta invece nella medietà tra gli opposti come interpreta Menone? e il caldo stesso è elemento ordinatore come riferisce Ippolito o è distruggitore come asseriscono esplicitamente Filopono e implicitamente Aristotele? e il pensiero è attributo del caldo, come sembra implicito nella notizia di Ippolito, o è attributo dell'umido come afferma Menone?

Incertezze numerose. Né si può, per Ippone, scegliere senz'altro la testimonianza d'Aristotele, anche se si è certi che essa è, delle varie testimonianze a noi pervenute, quella del meglio informato: perché Aristotele suole, quando riferisce una dottrina, riferirla secondo la sua definizione critica. Né, per Ippone, a noi è possibile distinguere dentro la testimonianza aristotelica, per la sua incompiutezza, la definizione (o, potremmo dire, l'elemento soggettivo) dalla dottrina definita (o, potremmo dire, dagli elementi oggettivi). Una cosa tuttavia a me pare che si deva ricavare dal complesso delle testimonianze, pure discordi, che Ippone, abbia egli posto l'acqua o l'umido o l'elemento intermedio come principio unico o come principio primo, non rifiutò il pensiero ionico della contrarietà. Ippolito e Filopono e Menone, pur riferendo in modo diverso il pensiero di Ippone, s'accordano in questo, nell'attribuirgli quel pensiero, sia che affermino che oltre l'acqua era principio, per Ippone, il caldo (secondo che dice Ippolito), sia che parlino di un caldo che deve essere raffreddato dal freddo (secondo che dice Filopono), sia che facciano il caldo e il freddo aspetti dell'aria nelle sue variazioni (secondo che dice Menone). Se cosí è, si dovrà dire che quella d'Aristotele, che non allude esplicitamente al caldo, è definizione critica; insomma che Aristotele trovava due termini in Ippone, ma li trovava mal concepiti, e pertanto parlava d'un termine solo. Del resto il termine che Aristotele usa nel passo del *De anima* dove allude, senza nominarlo, ad Ippone, quando dice che in quel termine fu trovato il correlato di anima, o ψυχή, non è ψῦχος (freddo), ma *κατάψυξιν* (raffreddamento): e raffreddamento c'è soltanto di ciò che è caldo o riscaldato. Dunque neanche Aristotele, se in quel passo si riferisce a lui, nega che Ippone abbia avuto concetto di contrarietà, se pur dichiara ch'egli pose

come principio soltanto l'acqua, e l'acqua pensò come fredda, soltanto fredda.

Aristotele, già si vide, giudicò monistiche anche le dottrine di Talete e d'Anassimene, che dottrine monistiche non sono. S'ha da dire lo stesso per Ippone? Di Talete è Aristotele stesso quello che ricorda la proposizione che la terra sta sopra il mare, non come suo aspetto, ma come entità reale e distinta; e d'Anassimene è Aristotele stesso quello che ricorda come, parlando del generarsi delle cose per rarefazione e condensazione, ponesse, di là dalla materia, un principio approssimatamente formale, la contrarietà. Aristotele, anche, identifica, già si vide, l'ἄπειρον anassimandreo con la materia: ma è lui stesso che ci avverte che Anassimandro definiva il suo infinito come περιέχον, e dunque piuttosto come atto che come potenza, e che dell'infinito Anassimandro non faceva un puro indefinito, ma un principio in cui stavano insieme, attualmente immanenti, i contrari. Per tali determinazioni ci è stato possibile ricostruire le dottrine di Talete e di Anassimene e d'Anassimandro come si presentavano ad Aristotele, e, insieme, capire perché Aristotele riducesse quelle dottrine a monismo, anzi a monismo materialistico. Per Ippone Aristotele invece non ci offre alcun dato oltre la definizione critica. Tuttavia, questa volta, possono forse aiutarci i dossografi, là dove essi evitano la terminologia aristotelica, dove cioè non adoperano i termini di sostrato o materia o elemento; si può dire, anzi, in tutte le loro testimonianze, perché, ed è singolare ventura, se essi usano i termini di οὐσία ὑποκειμένη o di ὑποκείμενον o di στοιχεῖον quando parlano dei princípi dei primi Ionici (per i quali appunto trovavano in Aristotele quelle definizioni), quando parlano di Ippone evitano quei termini. Insomma, i dossografi sono, per Ippone, piú liberi.

Ora, se si prescinde da Aristotele, le testimonianze dei dossografi sono, nella sostanza, di due modi: per Menone e Alessandro l'umido di Ippone, che non è propriamente né acqua né aria, e che può diventare piú umido (acqua) o piú secco (aria), piú caldo o piú freddo, è un elemento che passa da contrario a contrario: per Ippolito l'umido di Ippone, o acqua, è un contrario dal quale si sviluppa l'altro contrario. Scegliere tra le due testimonianze, dire cioè se l'acqua di Ippone fosse

concepita come un contrario generante il suo contrario, o fosse concepita come il puro indeterminato, elemento atto a trasformarsi a volta a volta in uno dei contrari, o rivestirsi, a volta a volta, dell'aspetto d'uno dei contrari, non è possibile, perché non abbiamo lo strumento per stabilire, paragonando le due testimonianze, se Menone e Alessandro, osservando che Ippone parlava dell'umido come di un principio e tuttavia attribuiva al fuoco la capacità di ordinare il mondo, giudicassero che Ippone avesse pensato il principio come indifferente e dunque intermedio, oppure se Ippolito, pensando che un elemento, che è definito umido, non può essere che freddo, e trovando tuttavia che l'umido di Ippone a volte si presentava come caldo e a volte come freddo, dichiarasse che il freddo e il caldo erano per Ippone due princípi, generante il primo e generato il secondo. Tuttavia, una definizione approssimata o negativa della filosofia di Ippone è forse possibile, se, pur senza scegliere tra le due testimonianze, si paragona il pensiero ch'esse attribuiscono ad Ippone con quelli che ci parvero i pensieri degli altri filosofi ionici, tenendo presente che, per concorde testimonianza, di contrari Ippone parla, non meno di Anassimandro e Talete e Anassimene, e che, per concorde testimonianza, Ippone pose un solo p r i n c i p i o p r i m o, al pari di Anassimandro e Talete e Anassimene.

Anassimandro, a interpretare l'alterna vicenda del tempo, in cui al caldo succede il freddo e al freddo succede il caldo, aveva postulato un principio, l'infinito, che era di là dal freddo e di là dal caldo (dunque apparentemente simile all'umido di Ippone, quale viene presentato da Alessandro e da Menone): sennonché quel principio conteneva in sé il caldo e il freddo simultaneamente e attualmente. Per questa simultaneità dei contrari ch'era sostanza dell'infinito, era resa comprensibile la successione dei contrari, caldo e freddo; esso dunque, l'infinito, non si presentava come a volte caldo e a volte freddo, ma come eternamente identico, sempre caldo e freddo a un tempo. L'infinito era, per questo, un concetto logico, extratemporale, trascendente. Aristotele, che si preoccupava di spiegare non solo la successione dei contrari nel tempo, ma anche l'infinita varietà delle cose, e la singolarità del singolo, e i rapporti

tra i singoli, poteva ben dire che, se si vuole spiegare la varietà delle cose, l'infinito, piuttosto che come logos trascendente, περιέχον, doveva essere pensato come materia immanente, περιεχόμενον, e, piuttosto che come immutevole ed atto, mutevole e potenza; ma doveva riconoscere e riconosceva il vigore speculativo del filosofo ionico. Ora si pensi ad Ippone: se delle due testimonianze s'accoglie quella di Ippolito, riesce subito evidente che Ippone, ponendo due princípi, ma uno derivato dall'altro, fece d'uno solo d'essi e di un principio non diadico come l'infinito-simultaneità, il principio primo; insomma riesce evidente che la sua fu una filosofia monistica. Che se invece si presta fede alla testimonianza di Menone o d'Alessandro, allora le due filosofie di Ippone e Anassimandro, sono sí, apparentemente, piú simili, ma poi, a un esame attento, si rivelano ancora incomparabili. L'infinito di Anassimandro è, infatti, di là dai contrari, e l'umido di Ippone, come quello che diventa piú raro e piú denso, piú secco e piú umido, di qua dai contrari. Anzi è, perché umido che può diventare piú umido e meno umido, un contrario che diventa piú contrario e meno contrario. Ancora monistica appare la filosofia di Ippone, e, al paragone con quella di Anassimandro, straordinariamente rozza, tale da giustificare la condanna di Aristotele.

Che se, piuttosto che con l'infinito di Anassimandro, l'umido di Ippone si paragona con l'aria di Anassimene, una maggiore simiglianza pare che ci possa essere in questo, che anche l'aria di Anassimene sembra determinata concretamente, come è determinato concretamente l'umido di Ippone. Ma, ancora, si tratta di simiglianza apparente. L'aria di Anassimene era sintesi perfetta. Ora l'umido di Ippone era altra cosa, quale testimonianza che s'accolga. Perché, se si accoglie la testimonianza di Ippolito, l'umido di Ippone era un contrario che generava il suo contrario, non una sintesi. Se invece s'accolgono le testimonianze di Menone e di Alessandro, allora è da dire che il caldo e il freddo, il raro e il denso, l'umido e il secco per Ippone erano, non originari, del principio in sé, ma derivati, non primari ma secondari, e per Anassimene, essendo l'aria una sintesi, erano originari, non derivati, primari, non secondari. Anassimene poteva ben dire che il fuoco

era caldo, intendendo dire ch'era sintesi di caldo e di freddo dove il caldo predominava, e poteva ben dire che l'acqua e la terra e la pietra erano fredde, intendendo dire che erano sintesi di caldo e di freddo, dove il freddo, in misura diversa secondo le varie sintesi, prevaleva sul caldo: ma poteva dirlo perché per lui l'aria stessa, l'aria principio, era sintesi di caldo e di freddo. Aristotele criticava la dottrina di Anassimene, osservando come la varietà delle cose, nel mondo che l'aria era assunta a interpretare, non fosse varietà di composizioni di caldo e di freddo, ma pluralità di forme e di individui formati, uomo cavallo pianta, Socrate Platone Santippo: e dunque considerava l'aria come principio di specie materiale. Ma Aristotele non poteva disconoscere il valore speculativo di Anassimene; anzi doveva testimoniare che lui, Anassimene, che pur non aveva scoperto le forme, aveva tuttavia scoperto dei princípi approssimati alle forme, quei contrari (il raro e il denso, il caldo e il freddo) che, per essere ab aeterno, potevano approssimatamente definire le cose. Criticava anche quei princípi Aristotele, osservando che quei contrari, mentre erano stati concepiti come ἀρχαί delle sostanze, sarebbero dovuti essere concepiti come ἀρχαὶ τῶν παθημάτων, e che le cose che erano definite dalle ἀρχαί, mentre erano state concepite come realtà nascenti e moriture, sarebbero dovute essere concepite come nascenti e periture affezioni della materia. Ma, pur criticando, doveva riconoscere e riconosceva che Anassimene aveva ben distinto i contrari, facendo di ciascun contrario un'ἀρχή; e doveva riconoscere e riconosceva che Anassimene aveva potuto ben definire, sia pure entro quei limiti, le cose diverse come piú calde o piú fredde. Ma Ippone non concepiva i contrari come ἀρχαί, se la sua acqua non era sintesi (fosse poi essa l'intermedio indifferente di Menone o il freddo di Ippolito); e quindi, se diceva che c'era il piú caldo e il piú freddo, il piú raro e il piú denso, e se parlava magari dei contrari come princípi, in realtà, non concependo come sintetico il principio primo, poneva un solo contrario; e non spiegava e non poteva spiegare come mai quel contrario diventasse contrario di se stesso.

Incomparabile con l'infinito di Anassimandro, che era simultaneità, e con l'aria di Anassimene, che era

sintesi, il principio di Ippone si potrà definire, negativamente, come non simultaneità e non sintesi.

Non simultaneità e non sintesi, il principio di Ippone è forse comparabile con l'acqua di Talete, che pur non era né sintesi né simultaneità, ma soltanto uno dei contrari? Pare che si deva dire di sí, se si accoglie la testimonianza di Ippolito, che l'acqua era un contrario generante il suo contrario, o anche se s'accoglie la testimonianza di Filopono, per cui il principio di Ippone era tutt'uno col freddo. Tanto piú pare che si deva rispondere cosí, quando si osserva che Aristotele suppone, nella *Metafisica*, che Talete abbia posto come principio l'acqua per il fatto che sempre umido è il seme, donde si sviluppano le cose, e che quel medesimo argomento attribuisce nel *De anima* ad Ippone; anzi che ad Ippone non l'attribuisce solo per congettura. La filosofia di Ippone rinnoverebbe insomma quella di Talete, la piú semplice, quella in cui ancora non sono postulati princípi logici come l'ἄπειρον anassimandreo o l'aria anassimenea. Eppure non è cosí. Per quel poco che di Talete ci dice Aristotele e che di Ippone ci dicono Aristotele e i dossografi, dobbiamo dire che Ippone ebbe pensiero piú rozzo anche di Talete. Perché, pensasse Talete che la terra emerge dall'acqua perché in essa contenuta, o pensasse che dall'acqua la terra nasce per trasformazione dell'acqua stessa, come suppone Aristotele, per Talete, dopo il nascimento, la terra stava ferma sull'acqua e dunque si distingueva dall'acqua come il contrario si distingue dal suo contrario; l'acqua era il generante, la terra il generato; e il generato non serbava in sé, nella sua forma propria di contrario, alcuna delle qualità del suo generatore. Voglio dire che attivo era sempre, per Talete, l'umido in quanto tale, l'umido umido, e che la terra generata non era mai attiva. Per tal modo tra il generante e il generato stava un abisso: solo del generante era la facoltà di generare e di muovere, inesauribilmente; del generato era solo la possibilità di stare e poi di morire.

Ma in Ippone non è cosí. S'accetti la testimonianza di Ippolito, che il fuoco, nato dall'acqua, ordina, o quella di Filopono, che il caldo generato dal freddo lotta col freddo e tende a riscaldarlo e a ucciderlo, sempre il generato è fatto attivo al pari del generante.

Insomma Talete, pur parlando dell'acqua come del principio, ebbe netto concetto d'antitesi e dunque di dualità; Ippone parlò di antitesi, ma non ne ebbe netto il concetto.

Aristotele disse che Ippone, come Talete, pose come principio l'acqua; disse anche che pose come principio il freddo (che genera il suo contrario): ma onorò Talete e dispregiò Ippone. Quale che s'accetti delle pur discordi testimonianze dei dossografi, tra le quali, ripeto, è impossibile scegliere, il dispregio di Aristotele diventa, io credo, ben comprensibile. E ci aiuta a definire Ippone. Che se di lui noi non possiamo dire con esattezza se pensò l'acqua come intermedio o come contrario, tuttavia questo dovremo dire, ch'egli accolse dagli Ionici e dai Pitagorici il pensiero dell'antitesi, ma senza mantenerlo intatto: sicché ridusse il dualismo a monismo.

In quel secolo quinto, in cui da Parmenide ad Eraclito ad Anassagora ai Pitagorici a Socrate il concetto di antitesi veniva rielaborato e approfondito, Ippone rappresenta un regresso, come lo rappresenta Melisso. Tanto è vero che il pensiero è libero, libero di progredire e libero di regredire, libero di distinguere e libero di confondere.

4 (38) HIPPON

A. - Vita e dottrina.

1. IAMBL. V. P. 267 [Pythagoreorum catalog.; Vors. 58 A] Σάμιοι Μέλισσος . . . Ἔλωρις, Ἵππων.
CENSORIN. 5, 2 Hipponi vero Metapontino sive ut Aristoxenus auctor est [fr. 21 Wehrli] Samio etc.
5 SEXT. P. h. III 30 Ἵ. δὲ ὁ Ῥηγῖνος.

2. Schol. Aristoph. Ven. ad Nub. 94 sqq. [cfr. Av. 1001]

ψυχῶν σοφῶν τοῦτ' ἔστι φροντιστήριον·
95 ἐνταῦθ' ἐνοικοῦσ' ἄνδρες, οἳ τὸν οὐρανὸν
5 λέγοντες ἀναπείθουσιν ὡς ἔστιν πνιγεύς,
κἄστιν περὶ ἡμᾶς οὗτος, ἡμεῖς δ' ἄνθρακες.

ταῦτα δὲ πρότερος Κρατῖνος ἐν Πανόπταις δράματι [fr. 155 Kock] περὶ Ἵππωνος τοῦ φιλοσόφου κωμωιδῶν αὐτὸν λέγει.

1, 2. Σάμιοι... Ἵππων: di Samo Ippone fu per Aristosseno, di Reggio per Sesto, di Crotone per Menone, di Metaponto per altri. La fonte piú attendibile è forse Aristosseno. E possibile è, come hanno supposto il Diels, *Ueber die Excerpte von Menons Iatrika* in « Hermes » XXVIII (1893), p. 420, e l'Olivieri, *Civiltà Greca nell'Italia Meridionale*, Napoli 1931, p. 150, che l'incertezza nasca dal fatto che Ippone, venuto da Samo nella Magna Grecia, vi visse, forse, fino alla distruzione della società pitagorica. Pitagorico fu Ippone per Giamblico. Vero è che Giamblico accoglie tra i Pitagorici anche Parmenide e Melisso ed altri, che Pitagorici non furono: ma, se pur nella sostanza

4 (38) IPPONE

A. - Vita e dottrina.

1. (Catalogo dei Pitagorici...) Di Samo Melisso, Eloride, Ippone.

Ippone, di Metaponto, o, come dice Aristosseno, di Samo...

Ippone di Reggio.

2. Il pensatoio è questo delle anime sapienti. Qui abitano uomini, che, il cielo nominando, ti persuadono ch'è un forno, e che sta intorno a noi, e che noi siamo le bragi.

Queste cose già Cratino nella commedia *Gli onniveggenti* le disse del filosofo Ippone, mettendolo in ridicolo.

Ippone si distacca dal pitagorismo, tracce notevoli di influenza pitagorica si scorgono nell'opera sua.

2, 4. **οἳ τὸν οὐρανὸν... πνιγεύς**: l'immagine sembra alludere a un prevalere del caldo sul freddo. Per questo il Pascal, *Ippone ed Ippaso*, in « Studi Italiani di Filologia classica » XIV (1906), p. 97, suppone che lo scoliasta confonda Ippone con Ippaso, che pose come principio il fuoco. L'Olivieri, op. cit., p. 154, difendendo l'attribuzione dello scoliasta, pensa che Ippone parlasse di una combustione umida, e quindi tale da non mandar luce. L'interpretazione è, comunque, incerta. Forse è da supporre, ricordando che, secondo Filopono, Ippone parlava di un caldo interno che doveva essere raffreddato mediante ispirazione d'aria, che Cratino parlasse degli uomini, per questo loro calore, come di braci, e quindi paragonasse il mondo che li contiene a un forno.

10 Schol. Clem. Protr. IV 103 Klotz τοῦ δὲ Ἵππωνος καὶ αὐτοῦ ὡς ἀσεβοῦς γενομένου μέμνηται ὁ Κρατῖνος.

3. HIPPOL. Ref. I 16 (D. 566, W. 18) Ἵ. δὲ ⟨ὁ⟩ Ῥηγῖνος ἀρχὰς ἔφη ψυχρὸν τὸ ὕδωρ καὶ θερμὸν τὸ πῦρ. γεννώμενον δὲ τὸ πῦρ ὑπὸ ὕδατος κατανικῆσαι τὴν τοῦ γεννήσαντος δύναμιν συστῆσαί τε τὸν κόσμον. τὴν δὲ ψυχὴν 5 ποτὲ μὲν ἐγκέφαλον λέγει, ποτὲ δὲ ὕδωρ· καὶ γὰρ τὸ σπέρμα εἶναι τὸ φαινόμενον ἡμῖν ἐξ ὑγροῦ, ἐξ οὗ φησι ψυχὴν γίνεσθαι.

4. SIMPL. Phys. 23, 22 Θαλῆς ... καὶ Ἵ., ὃς δοκεῖ καὶ ἄθεος γεγονέναι, ὕδωρ ἔλεγον τὴν ἀρχὴν ἐκ τῶν φαινομένων κατὰ τὴν αἴσθησιν εἰς τοῦτο προαχθέντες [cfr. Vors. 11 A 13].

3, 1 <ὁ> Delarue 3 κατανικῆσαι T: κατανικῆσαν LBO 5 λέγει Zeller: ἔχειν codd.: ἔφη εἶναι Roeper γὰρ Bakhuizen v. d. Brink: παρὰ codd.

3, 1. Ἵππων δὲ... τὸν κόσμον: Il Gilbert, per questo passo di Ippolito, scrive in *Die meteorolog. Theorien des griechischen Altertums*, Leipzig 1907, p. 64: « Insofern bezeichnet er doch einen Fortschritt gegen Thales, als er dem Wasser das Feuer gegenüberstellt, welches er zwar erst aus dem Wasser entstehen lässt, dem er dann aber gleichen Rang mit diesem einräumt. So vertritt das Wasser die irdischen, das Feuer die oberen Stoffe, und aus ihrem Zusammenwirken entstehen alle Dinge und alle Veränderungen in der Welt. Und mit dem Feuer einer-, dem Wasser anderseits fallen wieder die Prinzipien von Kälte und Wärme zusammen, die als die eigentlich bildenden und bewegenden Kräfte erscheinen ». Or non c'è dubbio che l'affermazione che il fuoco, dopo aver vinto l'acqua, compone il cosmo, può far sospettare che l'antitesi tra acqua e fuoco sia di tal modo, che l'acqua sia generatrice e soltanto generatrice, e il fuoco, pur generato, sia ordinatore e soltanto ordinatore: e in tal caso i termini della contrarietà sarebbero nettamente distinti, pur non indicando l'uno d'essi un'attività e l'altro una non attività, ma piuttosto due modi antitetici di attività. Sennonché due osservazioni mi pare che si devano fare: la prima è questa, che Filopono parla espli-

Anche di Ippone come di un empio fa menzione Cratino.

3. Ippone di Reggio dice princípi, come freddo, l'acqua, e, come caldo, il fuoco. Dice che il fuoco, che è generato dall'acqua, vinse la forza dell'elemento generatore e compose il cosmo. Dell'anima a volte dice che è cervello, a volte che è acqua, perché il seme che noi vediamo e donde egli dice che nasce l'anima, nascerebbe dall'umido.

4. Talete... e Ippone, che sembra essere stato anche ateo, dicevano che l'acqua è il principio, mossi a dir questo dall'osservazione dei fenomeni percepibili.

---

citamente e Aristotele parla implicitamente del caldo come di ciò che tende a distruggere, e che distruggerebbe, se il freddo non l'impedisse, ogni vita, e che Menone attribuisce la percezione all'umido, senza distinguere percezione e pensiero, sicché la testimonianza di Ippolito appare isolata, e non tale che noi abbiamo la possibilità di preferirla alle altre testimonianze discordanti; la seconda è questa, che Ippolito parla di una vittoria del caldo sul freddo, usando, per di piú, l'aoristo, sicché la perfetta parità dei contrari, già negata, per il periodo che precede la nascita del fuoco, a favore dell'acqua, ora è di nuovo negata, ma a favore del fuoco. Insomma sempre, quali che siano le testimonianze, il netto dualismo degli ionici è perduto: non solo quello, piú raffinatamente elaborato, di Anassimandro e d'Anassimene, ma anche quello, piú rozzo, di Talete. Può dunque essere che in Ippone gli attributi del fuoco fossero molteplici e contraddittori, e può essere che Ippolito (o la sua fonte) abbia indotto impropriamente l'attributo di « ordinatore » da qualche determinazione del fuoco di Ippone: in entrambi i casi però sembra che Ippone non abbia avuto netto il concetto dell'antitesi. — **4. τὴν δὲ ψυχὴν... γίνεσθαι:** la seconda notizia è conforme a quella di Aristotele: del valore della prima, che a volte Ippone identificava l'anima col cervello e a volte l'identificava con l'acqua, come se ci potesse essere un qualche rapporto di tal genere tra il cervello e l'acqua, è impossibile giudicare.

5. SEXT. Pyrrh. hypoth. III 30. IX 361 Ἵ. δὲ ὁ Ῥηγῖνος πῦρ καὶ ὕδωρ.

6. ALEX. Metaph. 26, 21 Ἵππωνα ἱστοροῦσιν ἀρχὴν ἁπλῶς τὸ ὑγρὸν ἀδιορίστως ὑποθέσθαι οὐ διασαφήσαντα πότερον ὕδωρ ὡς Θαλῆς ἢ ἀὴρ ὡς Ἀναξιμένης καὶ Διογένης.
IOANN. DIAC. Alleg. in Hes. Theog. 116 ὁ δὲ τὴν
5 γῆν [sc. ἀρχὴν ἔθετο] ὡς Ἵππων ὁ ἄθεος.

7. ARIST. Metaph. A 3, 984 a 3 Ἵππωνα γὰρ οὐκ ἄν τις ἀξιώσειε θεῖναι μετὰ τούτων διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας.

8. CLEM. Protr. 24 (I 18, 7 St.) θαυμάζειν ἔπεισί μοι, ὅτωι τρόπωι Εὐήμερον τὸν Ἀκραγαντῖνον καὶ Νικάνορα τὸν Κύπριον καὶ Ἵππωνα καὶ Διαγόραν τὸν Μήλιον τόν τε Κυρηναῖον ἐπὶ τούτοις ἐκεῖνον (ὁ Θεόδωρος ὄνομα
5 αὐτῶι) καί τινας ἄλλους συχνοὺς σωφρόνως βεβιωκότας καὶ καθεωρακότας ὀξύτερόν που τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων τὴν ἀμφὶ τοὺς θεοὺς τούτους πλάνην ἀθέους ἐπικεκλήκασιν.
PHILOP. de anima 88, 23 οὗτος ἄθεος ἐπεκέκλητο δι' αὐτὸ τοῦτο, ὅτι τὴν τῶν πάντων αἰτίαν οὐδενὶ ἄλλωι
10 ἢ τῶι ὕδατι ἀπεδίδου. Cfr. AEL. V. H. II 31 [Vors. 64 A 3]; PLUT. d. comm. not. 31, 4, p. 1075 A.

9. [ALEX.] in Metaphys. 462, 29 Ἵππων μὲν πρότερον ὁ ἄθεος ἐπικληθείς (οὐδὲν γὰρ οὗτος παρὰ τὰ αἰσθητὰ εἶναι ἀπεφήνατο) . . . [Cfr. B 2].

10. AËT. IV 3, 9 (D. 388) Ἵ. ἐξ ὕδατος τὴν ψυχήν. ARIST. de anima A 2, 405 b 1 τῶν δὲ φορτικωτέρων

8, 3 Ἵππωνα καὶ Διαγόρα τὸν Μήλιον Diels: Διαγόραν καὶ Ἵππωνα τὸν Μήλιον Clem.

5. Ἵππων... πῦρ καὶ ὕδωρ: la supposizione dell'Olivieri, op. cit., p. 151, che Sesto Empirico ed Ippolito contaminino le dottrine di Ippaso e di Ippone attribuendo al secondo sia il principio da lui posto, sia quello di Ippaso, indotti

5. Ippone di Reggio (pone come princípi) il fuoco e l'acqua.

6. Dicono che Ippone ponesse come principio l'umido, senza distinguere e chiarire, se esso sia per lui l'acqua come per Talete o l'aria come per Anassimene e Diogene.
Pose come principio la terra, come Ippone, l'ateo.

7. Nessuno ricorderebbe Ippone insieme con costoro per la debolezza del suo pensiero.

8. Io mi domando come mai abbiano detto atei Evemero d'Agrigento e Nicanore di Cipro e Ippone e Diagora di Melo e, oltre questi, quell'uomo di Cirene che aveva nome Teodoro, e parecchi altri, che son vissuti saggiamente e hanno visto piú acutamente degli altri uomini quanto fosse errata la concezione che si aveva di questi dèi.
Costui era detto ateo, perché causa di tutte le cose era per lui soltanto l'acqua.

9. Precedentemente Ippone, colui che fu detto ateo, perché disse che nulla c'è oltre le cose percepibili...

10. Ippone disse che l'anima nasce dall'acqua.
Tra i pensatori piú rozzi, alcuni anche dissero che

---

in errore dalla simiglianza dei nomi, non mi pare che abbia fondamento alcuno: tanto piú che in qualche modo Ippone metteva in antitesi il caldo e il freddo, come risulta anche da Filopono e da Menone.

6, 1. **Ἵππωνα... Διογένης:** per la testimonianza di Alessandro cfr. l'introduzione. — 4. **ὁ δὲ τὴν γῆν... ἄθεος:** la notizia di Giovanni Diacono è quasi sicuramente errata: nessuno, dice Aristotele, pose come principio la terra.

8, 8. **οὗτος... ἀπεδίδου:** quella di Filopono e quella, simile, di Alessandro sono congetture. Forse anche è possibile che, come Socrate nelle *Nuvole*, cosí Ippone nella commedia di Cratino fosse rappresentato come ateo; e che di lí gli sia nato il soprannome. Questo spiegherebbe perché a lui, e non anche a Talete, sia stato dato il soprannome di ateo.

καὶ ὕδωρ τινὲς ἀπεφήναντο, καθάπερ Ἵππων· πεισθῆναι δ' ἐοίκασιν ἐκ τῆς γονῆς, ὅτι πάντων ὑγρά· καὶ γὰρ ἐλέγχει
5 τοὺς αἷμα φάσκοντας τὴν ψυχήν, ὅτι ἡ γονὴ οὐχ αἷμα· ταύτην δὲ εἶναι τὴν πρώτην ψυχήν.

— — 2, 405 b 24 οἱ δὲ θάτερον τῶν ἐναντίων, οἷον θερμὸν ἢ ψυχρὸν ἤ τι τοιοῦτον ἄλλο, καὶ τὴν ψυχὴν ὁμοίως ἕν τι τούτων τιθέασιν· διὸ καὶ τοῖς ὀνόμασιν ἀκολουθοῦσιν·
10 οἱ μὲν γὰρ τὸ θερμὸν λέγοντες, ὅτι διὰ τοῦτο καὶ τὸ ζῆν ὠνόμασται, οἱ δὲ τὸ ψυχρὸν διὰ τὴν ἀναπνοὴν καὶ τὴν κατάψυξιν καλεῖσθαι ψυχήν.

PHILOP. ad l. 92, 2 θάτερον τῶν ἐναντίων τίθεται Ἵ. καὶ Ἡράκλειτος, ὁ μὲν τὸ θερμόν· πῦρ γὰρ τὴν ἀρχὴν εἶναι·
15 ὁ δὲ τὸ ψυχρόν, ὕδωρ τιθέμενος τὴν ἀρχήν. ἑκάτερος οὖν τούτων, φησί, καὶ ἐτυμολογεῖν ἐπιχειρεῖ τὸ τῆς ψυχῆς ὄνομα πρὸς τὴν οἰκείαν δόξαν, ὁ μὲν λέγων διὰ τοῦτο ζῆν λέγεσθαι τὰ ἔμψυχα παρὰ τὸ ζεῖν, τοῦτο δὲ τοῦ θερμοῦ, ὁ δὲ ψυχὴν κεκλῆσθαι ἐκ τοῦ ψυχροῦ, ὅθεν ἔχει τὸ εἶναι, παρὰ τὸ αἰτίαν
20 ἡμῖν γενέσθαι τῆς διὰ τῆς ἀναπνοῆς ψύξεως. ἐπεὶ γὰρ ἡ μὲν ζωὴ ἐκ τῆς ψυχῆς ὑπάρχει, ἡ δὲ ψυχὴ ἐκ ψυχροῦ (ἐξ ὕδατος γάρ), διὰ τοῦτο δεῖ τῆς ἀναπνοῆς κολαζούσης τῆι ψύξει τὸ περικάρδιον θερμὸν καὶ οὐκ ἐώσης τῆς ψυχικῆς δυνάμεως ἐπικρατέστερον γενέσθαι, λέγω δὴ τῆς ψυχρᾶς.

25 HERM. Irris. 2 (D. 651) οἱ δὲ ὕδωρ γονοποιόν [sc. τὴν ψυχὴν εἶναι].

11. MENON Anonymi Londin. 11, 22 [Suppl. Aristot. III 1, 17] Ἵππ⟨ων⟩ δὲ ὁ Κροτωνιάτης οἴεται ἐν ἡμῖν οἰκείαν εἶναι ὑγρότητα, καθ' ἣν καὶ αἰσθανόμεθα καὶ ἧι ζῶμεν· ὅταν μὲν οὖν οἰκείως ἔχηι ἡ τοιαύτη ὑγρότης, ὑγιαίνει τὸ

10, 13. θάτερον... ψυχρᾶς: della testimonianza di Filopono dubita l'Olivieri, op. cit., p. 155, osservando che il principio, o anima, appare per essa piuttosto l'aria che l'acqua. E giudica quindi che Aristotele non alluda a Ippone nel passo del *De anima*. Ma è da osservare non solo che le dichiarazioni di Filopono sono precise e si riferiscono a un filosofo cosí poco noto che non è credibile ch'egli a lui pensasse senza trovare adeguata giustificazione nelle memorie, ma anche che l'umido e l'aria dovevano essere da Ippone in qualche modo avvicinati

l'anima è acqua, come Ippone. Costoro sembrano essere stati indotti a pensare cosí dal fatto che i semi di tutte le cose son umidi. (Ippone) confuta, infatti, quelli che dissero che l'anima è sangue, osservando che il sangue non è seme, e seme è l'anima prima.

Alcuni pongono (come principio) l'uno dei contrari, come il caldo o il freddo o qualche altro di tal modo, e dicono similmente che l'anima è uno di questi contrari. Anzi spiegano i nomi conformemente al principio: perché quelli che pongono come principio ed anima il caldo, dicono che la parola « vivere » è nata di lí; e quelli che pongono come principio ed anima il freddo, dicono che l'anima è stata cosí chiamata a causa della respirazione e del raffreddamento.

Pongono come anima uno dei contrari Ippone ed Eraclito: costui il caldo, dicendo che il principio è fuoco, l'altro il freddo, ponendo come principio l'acqua. Aristotele dice che essi cercano di spiegare l'origine del nome secondo la loro dottrina, l'uno affermando che si dice che gli esseri animati « vivono » (ζῆν) per il loro bollire (ζεῖν), che è proprio del caldo, l'altro dicendo che l'anima (ψυχή) è stata cosí chiamata dal freddo (ψυχρόν) dal quale trae la sua esistenza, perché esso è causa a noi del raffreddamento (ψύξις) mediante la respirazione: dato, dicono, che la vita viene dall'anima, e l'anima, che trae origine dall'acqua, viene dal freddo, per questo c'è bisogno della respirazione, che, raffreddandolo, frena il caldo che circonda il cuore e non gli permette di farsi piú forte della sostanza psichica, cioè della sostanza fredda.

Alcuni dissero che l'anima è acqua generatrice.

11. Ippone di Crotone pensa che ci sia in noi una nostra umidità, e che per essa noi abbiamo percezione e vita. Ordunque, quando l'umidità è nella giusta misura,

---

(per es. facendo Ippone dell'aria la seconda manifestazione dell'umido), se Alessandro e Menone fanno dell'acqua di Ippone un intermedio, e se Aezio non dice che l'anima è acqua, ma, staccandosi da Aristotele, che nasce dall'acqua. Insomma sostanza dell'anima sarebbe, sí, l'acqua, ma l'acqua manifestantesi qual umido aereo (cfr. anche Zeller, op. cit., p. 254).

5 ζῶιον, ὅταν δὲ ἀναξηρανθῆι, ἀναισθητεῖ δὲ τὸ ζῶιον καὶ ἀποθνήισκει. διὰ δὴ τοῦτο οἱ γέροντες ξηροὶ καὶ ἀναίσθητοι, ὅτι χωρὶς ὑγρότητος· ἀναλόγως δὴ τὰ πέλματα ἀναίσθητα, ὅτι ἄμοιρα ὑγρότητος. καὶ ταῦτα μὲν ἄχρι τούτου φησίν. ἐν ἄλλωι δὲ βυβλίωι αὐτὸς ἀνὴρ λέγει τὴν
10 κατωνομασμένην ὑγρότητα μεταβάλλειν δι' ὑπερβολὴν θερμότητος καὶ δι' ὑπερβολὴν ψυχρότητος καὶ οὕτως νόσους ἐπιφέρειν, μεταβάλλειν δέ φησιν αὐτὴν ἢ ἐπὶ τὸ πλεῖον ὑγρὸν ἢ ἐπὶ τὸ ξηρότερον ἢ ἐπὶ τὸ παχυμερέστερον ἢ ἐπὶ τὸ λεπτομερέστερον ἢ εἰς ἕτερα, καὶ τὸ αἴτιον οὕτως νοσολογεῖ,
15 τὰς δὲ νόσους τὰς γινομένας οὐχ ὑπαγορεύει. Cfr. PLUTARCH. de Iside 33 p. 364 B.

12. CENSORIN. 5, 2 [v. supr., p. 26, 3] Hipponi ... ex medullis profluere semen videtur idque eo probari, quod post admissionem pecudum, si quis mares interimat, medullas utpote exhaustas non reperiat.

13. AËT. V 5, 3 (D. 418) Ἵ. προΐεσθαι μὲν σπέρμα τὰς θηλείας οὐχ ἥκιστα τῶν ἀρρένων, μὴ μέντοι εἰς ζωιογονίαν τοῦτο συμβάλλεσθαι διὰ τὸ ἐκτὸς πίπτειν τῆς ὑστέρας· ὅθεν ἐνίας προΐεσθαι πολλάκις δίχα τῶν ἀνδρῶν σπέρμα

11, 9. ἐν ἄλλωι δὲ... εἰς ἕτερα: il termine che Menone usa a dire dell'eccesso è ὑπερβολή; Menone non dice che l'umido diventa piú caldo o freddo e piú raro o denso, ma che diventa piú raro o piú denso per eccesso di caldo o di freddo. Il caldo e il freddo sembrano quindi causa del divenire l'umido piú raro o piú denso. E si può anche rimanere incerti se l'ὑπέρ di ὑπερβολή indichi il prevaricare d'un contrario sull'altro (cosí intende il Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 253), o il superamento da parte di uno o dell'altro di essi del giusto limite: nel primo caso l'umidità apparirebbe una sintesi del modo della sintesi-aria di Anassimene. A interpretare nel secondo modo piuttosto che nel primo mi induce, piú che l'aspro giudizio di Aristotele, mal comprensibile se si interpreta l'umido come sintesi, il fatto che, mentre l'aria-sintesi, quando l'equilibrio è rotto, è una cosa, o fuoco o acqua o terra o pietra, l'umido di Ippone è ancora umido (acqua o aria) ma

l'animale è sano; quando invece si dissecca, l'animale perde la percezione e muore. I vecchi sono secchi e hanno percezioni deboli appunto perché hanno carenza di umidità; e la base dei piedi non ha percezione, perché manca d'umidità. Cosí egli dice fin qui. In un altro libro però lui stesso dice che quella che è detta umidità muta per l'eccesso del caldo e del freddo, causando in tal modo le malattie: e dice che muta o in umidità maggiore o in maggiore secchezza o in maggiore spessore o in maggiore sottigliezza o in altri modi ancora, e che da queste modificazioni nascono le malattie, ma non dice quali malattie nascano.

12. Ippone... crede che il seme venga dal midollo, e che questo sia provato dal fatto che, se uno uccide il maschio in un gregge dopo l'accoppiamento, non trova il midollo, come se sia esaurito.

13. Ippone pensa che le femmine spargano il seme non meno dei maschi, ma che questo seme non contribuisca alla formazione dell'animale, perché cade fuori della matrice: e che sia per questo che alcune donne,

---

non terra o fuoco o pietra: è, nell'uomo, sanità maggiore o minore. In altri termini, mentre per Anassimene la differenza tra sintesi equilibrata e sintesi che mancan di equilibrio è differenza di sostanza, la differenza tra umido non caldo e non freddo e umido caldo o umido freddo è differenza di gradi di salute. Quindi la teoria di Ippone è sempre, anche se egli parla di caldo e di freddo, essenzialmente monistica. E il caldo e il freddo, se davvero sono in qualche modo cause, piuttosto che aspetti (benché io creda che non siano di diverso modo il caldo e il freddo e il raro e il denso e l'umido e il secco, e che solo l'inadeguata espressione di Menone li faccia apparire di modo diverso) sono cause o ἀρχαί non di sostanze, com'è in Anassimene, ma di gradi, e dunque d'aspetti: dovremmo dire, se volessimo usare la terminologia di Aristotele, che sono ἀρχαὶ τῶν παθημάτων, non, come in Anassimene, ἀρχαὶ τῶν οὐσιῶν. Per questo io non direi col Mondolfo, op. cit., pp. 254-5, che « il monismo viene a sboccare in un pluralismo », ma, piuttosto, che il dualismo si dissolve in monismo, sia che s'accetti questa testimonianza, sia che s'accetti quella contrastante di Ippolito.

5 καὶ μάλιστα τὰς χηρευούσας. καὶ εἶναι τὰ μὲν ὀστᾶ παρὰ τοῦ ἄρρενος, τὰς δὲ σάρκας παρὰ τῆς θηλείας. Cfr. CENSORIN. 5, 4.

14. — V 7, 3 (D. 419) Ἱππῶναξ παρὰ τὸ συνεστὸς καὶ ἰσχυρὸν ἢ παρὰ τὸ ῥευστικόν τε καὶ ἀσθενέστερον σπέρμα [sc. ἄρρενα καὶ θήλεα γίνεσθαι].

CENSORIN. 6, 4 ex seminibus autem tenuioribus
5 feminas, ex densioribus mares fieri Hippon adfirmat.

AËT. V 7, 7 (D. 420) Ἱππῶναξ· εἰ μὲν ἡ γονὴ κρατήσειεν, ἄρρεν, εἰ δ' ἡ τροφή, θῆλυ.

15. CENSORIN. 6, 1 H. vero caput, in quo est animi principale [sc. primum crescere].

16. — 9, 2 Alii enim plerique, cum omnes partus non uno tempore fiant maturi, una tamen eademque tempora omnibus conformandis dederunt, ut Diogenes Apolloniates, qui masculis corpus ait quattuor mensibus
5 formari et feminis quinque, vel H., qui diebus LX infantem scribit formari et quarto mense carnem fieri concretam, quinto ungues capillumve nasci, septimo iam hominem esse perfectum.

— 7, 2 H. Metapontinus a septimo ad decimum
10 mensem nasci posse aestimavit. nam septimo partum iam esse maturum eo quod in omnibus numerus septenarius plurimum possit, siquidem septem formemur mensibus additisque alteris recti consistere incipiamus et post septimum mensem dentes nobis innascantur
15 idemque post septimum cadant annum, quarto decimo autem pubescere soleamus. sed hanc a septem mensibus incipientem maturitatem usque ad decem perductam

---

13, 5 τὰς μάλιστα (A)B: transp. Wyttenbach
14, 1 ἢ post συνεστῶς (sic) codd.: corr. et transp. Diels

14, 1. Ἱππῶναξ: il nome di Ipponatte compare piú volte al posto di quello di Ippone: ma i due nomi si equivalgono, essendo il secondo abbreviazione del primo.

e soprattutto le vedove, spesso versano seme anche senza l'intervento degli uomini: e che le ossa vengano dall'uomo, le carni dalla donna.

14. Ipponatte dice che il maschio e la femmina nascono secondo la densità e la robustezza o la fluidità e la debolezza del seme.

Ippone afferma che le femmine nascono da semi piú sottili, i maschi da semi piú densi.

Ipponatte: se il seme prevale, nasce un maschio: se prevale il nutrimento, una femmina.

15. Ippone crede che si formi per prima la testa, in cui è la prima sede dell'anima.

16. Moltissimi altri, pur ammettendo che i parti non diventano maturi nello stesso tempo, dicono che per la formazione completa del feto la durata è sempre la stessa: cosí Diogene d'Apollonia, che dice che il corpo dei maschi si forma in quattro mesi e quello delle femmine in cinque, o Ippone, che scrive che il feto si forma in sessanta giorni, e che nel quarto mese la carne si condensa, e nel quinto nascono le unghie e i capelli, e nel settimo l'uomo è perfettamente compiuto.

Ippone di Metaponto stimò che si possa nascere dal settimo al decimo mese, essendo il parto già maturo nel settimo mese, per avere grandissimo potere in ogni cosa il numero sette, se è vero che noi ci formiamo in sette mesi, e che dopo altrettanti mesi incominciamo a stare diritti e che i denti cominciano a spuntare dopo sette mesi e cadono dopo sette anni, e che sogliamo diventare puberi a quattordici anni. Questo periodo di maturazione, che incomincia a partire dai sette mesi,

---

16, 10. *nam septimo... pubescere*: può essere che questa distinzione della vita secondo numeri fissi, e, in ispecial modo, l'uso del numero sette e del numero tre, siano di origine pitagorica, come pensa l'Olivieri, op. cit., p. 158, ma non è certo. Ippone, evidentemente, era un medico, e non poteva non tener conto dei dati dell'esperienza. Tutte le altre testimonianze, raccolte dal Diels in questa sezione, si riferiscono alle osservazioni e alle ipotesi di Ippone medico piuttosto che di Ippone filosofo.

ideo quod in aliis omnibus haec eadem natura est, ut septem mensibus annisve tres aut menses aut anni ad 20 consummationem accedant: nam dentes septem mensum infanti nasci et maxime decimo perfici mense, septimo anno primos eorum excidere, decimo ultimos, post quartum decimum annum nonnullos, sed omnes intra septimum decimum annum pubescere. Cfr. Vors. 22 A 25 18, B 126 a. 31 B 153 a.

17. — 6, 3 at Diogenes [Vors. 64 A 25] et H. existimarunt esse in alvo prominens quiddam, quod infans ore adprehendat ⟨et⟩ ex eo alimentum ita trahat, ut, cum editus est, ex matris uberibus.

18. — 6, 9 sequitur de geminis, qui ut aliquando nascantur, modo seminis fieri H. ratus ⟨est⟩. id enim cum amplius est quam uni satis fuit, bifariam deduci.

19. THEOPHR. Hist. plant. I 3, 5 πᾶν γὰρ ἄγριον καὶ ἥμερόν φησιν Ἴ. γίνεσθαι τυγχάνον ἢ μὴ τυγχάνον θεραπείας, ἄκαρπα δὲ καὶ κάρπιμα καὶ ἀνθοφόρα καὶ ἀνανθῆ παρὰ τοὺς τόπους καὶ τὸν ἀέρα τὸν περιέχοντα, τὸν αὐτὸν 5 δὲ τρόπον καὶ φυλλοβόλα καὶ ἀείφυλλα.

— — III 2, 2 καίτοι φησὶν Ἴ. ἅπαν καὶ ἥμερον καὶ ἄγριον εἶναι, καὶ θεραπευόμενον μὲν ἥμερον, μὴ θεραπευόμενον δὲ ἄγριον, τῆι μὲν ὀρθῶς λέγων τῆι δὲ οὐκ ὀρθῶς. ἐξαμελούμενον γὰρ ἅπαν χεῖρον γίνεται καὶ ἀπαγριοῦται, θεραπευόμενον δὲ 10 οὐχ ἅπαν βέλτιον, ὥσπερ εἴρηται.

B. - Frammenti.

1. Schol. Homer. Genev. p. 197, 19 Nicole, ad Hom. Il. XXI 195:

193 ἀλλ' οὐκ ἔστι Διὶ Κρονίωνι μάχεσθαι·
τῶι οὐδὲ κρείων Ἀχελώιος ἰσοφαρίζει
5 195 οὐδὲ βαθυρρείταο μέγα σθένος Ὠκεανοῖο

17, 3 ⟨*et*⟩ om. DV 18, 2 ⟨*est*⟩ Carrio 19, 1 γὰρ ⟨καὶ⟩ Wimmer

dura, egli pensava, fino a dieci mesi, perché questa natura hanno anche tutte le altre cose, che ai sette mesi o anni devono aggiungersi, perché arrivino a compimento, altri tre mesi o anni: cosí la dentizione comincia a compiersi nel bimbo di sette mesi e si conclude all'incirca nel decimo mese; e i primi denti cadono nel settimo anno, gli ultimi nel decimo; e diventano alcuni puberi dopo il quattordicesimo anno, tutti entro il diciassettesimo.

17. Ma Diogene e Ippone credono che nel ventre ci sia qualche cosa di prominente, e che il fanciullo lo prenda con la bocca traendone il suo nutrimento, cosí come, dopo la nascita, lo trae dalle poppe della madre.

18. Resta da parlare dei gemelli, la cui nascita Ippone attribuisce alla misura del seme: perché quando questo è più grande di quanto basta per uno, si divide in due parti.

19. Ippone dice che ogni cosa diventa selvatica o domestica secondo che riceve o non riceve cure, ma che le piante senza frutto e quelle da frutto e quelle che producono fiori e quelle che sono senza fiori, sono cosí in rapporto ai luoghi e all'aria che le circonda: e cosí anche le piante a foglie caduche e quelle sempreverdi.

Tuttavia Ippone dice che ogni pianta è selvatica o domestica, domestica se riceve cure, selvatica se non ne riceve: e dice in parte bene e in parte male. Perché, come si è detto, è vero che tutto peggiora e inselvatichisce se non è curato, ma non tutto migliora se è curato.

B. - Frammenti.

1. Ma non è possibile combattere con Zeus, figlio di Crono; con lui non possono competere né Acheloo signore né la grande forza dell'Oceano dalle profonde correnti,

ἐξ οὗ περ πάντες ποταμοὶ καὶ πᾶσα θάλασσα
καὶ πᾶσαι κρῆναι καὶ φρείατα μακρὰ νάουσιν.

Κράτης δὲ ἐν $\overline{β}$ τῶν 'Ομηρικῶν δεικνύς, ὅτι 'Ωκεανὸς 'Μεγάλη θάλασσα'· "ταῦτα γάρ, φησίν, μόνως ἂν ἁρμόττοι
10 ῥηθῆναι περὶ τῆς ἐκτὸς θαλάσσης, ἣν ἔτι καὶ νῦν οἱ μὲν 'Μεγάλην θάλατταν', οἱ δὲ 'Ἀτλαντικὸν πέλαγος', οἱ δὲ 'Ὠκεανὸν προσαγορεύουσιν. ποταμὸς δὲ ποῖος ἂν δύναιτο ταύτην ἔχειν τὴν δύναμιν; καίτοι γ' ἔνιοι ἐξαιροῦντες τὸν περὶ τοῦ 'Ὠκεανοῦ στίχον [v. 195] τῶι Ἀχελώιωι περιτιθέασι
15 ταῦτα, ὃς οὐχ ὅτι τῆς θαλάσσης μείων ἐστίν, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῆι κόλπων, λέγω δὴ Τυρρηνικοῦ ⟨καὶ⟩ Ἰονίου. εἶπε δὲ τοῖς τρισίν [195-197], φησίν, ὅ τι καὶ οἱ μετὰ ταῦτα φυσικοὶ συνεφώνησαν, τὸ περιέχον τὴν γῆν κατὰ τὸ πλεῖστον μέρος ὕδωρ 'Ὠκεανὸν εἶναι, ἐξ οὗπερ ⟨καί⟩ τὸ πότιμον.
20 Ἵππων· 'τὰ γὰρ ὕδατα ⟨τὰ⟩ πινόμενα πάντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἐστίν· οὐ γὰρ δή που ⟨εἰ⟩ τὰ φρέατα βαθύτερα ἦν ἢ ἡ θάλασσά ἐστιν ἐξ ὧν πίνομεν· οὕτω γὰρ οὐκ ⟨ἂν⟩ ἐκ τῆς θαλάσσης
25 τὸ ὕδωρ εἴη, ἀλλ' ἄλλοθέν ποθεν. νῦν δὲ ἡ θάλασσα βαθυτέρα ἐστὶ τῶν ὑδάτων. ὅσα οὖν καθύπερθεν τῆς θαλάσσης ἐστί, πάντα ἀπ' αὐτῆς ἐστιν'. οὕτως τὰ αὐτὰ εἴρηκεν 'Ομήρωι".

2. CLEM. Protr. 55 (I 43, 1 St.) οὐ νέμεσις τοίνυν οὐδὲ Ἵππωνι ἀπαθανατίζοντι τὸν θάνατον τὸν ἑαυτοῦ· ὁ Ἵ. οὗτος ἐπιγραφῆναι ἐκέλευσεν τῶι μνήματι τῶι ἑαυτοῦ τόδε τὸ ἐλεγεῖον [Anth. L. I 74 D.]· 'Ἵππωνος...
5 καταφθίμενον'.

ALEX. Metaph. 27, 1 τοῦτο δὲ λέγοι ἂν [sc. Arist.] περὶ

1, 9 φησίν Diels: ἂν cod. **15** ὅς Nicole: ὡς cod. μείων Nicole: μείζων cod. **16** λέγω δὴ Nic.: λέγ. δὲ cod. ‹καὶ› Nic. **17** τοῖς τρισίν Diels: τῶι $\overline{γ}$ cod.: ‹ἐν› τῶι τρίτωι Nic., Wachsmuth: εἶτα περὶ τοῦ τρίτου φησίν Schrader **18** περιέχον Nic.: περιέχοντες cod. **19** ‹καὶ› Wachsmuth **20** ‹τὰ› πιν. Wilamowitz **22** που Diels: πω cod. ‹εἰ› Diels **23** ἢ ἡ Wilamowitz: ἣν cod. ὧν Wilamowitz: ἧς cod. **24** ‹ἂν› Nicole

2, 3 Ἵππων γὰρ P^2: ὁ ‹γὰρ› Ἵππων Morel

donde tutti i fiumi e ogni mare e tutte le fonti e i grandi pozzi hanno nascimento.

Cratete, nel secondo libro delle *Omeriche*, mostrando che l'Oceano è il Grande Mare, dice: « Queste cose si potrebbero dire soltanto del mare esterno, che ancor oggi alcuni chiamano Grande Mare, altri Mar Atlantico, altri Oceano. Ora, qual fiume potrebbe avere tale potere? Eppure alcuni, espungendo il verso su Oceano, riferiscono queste determinazioni all'Acheloo, che è piú piccolo non solo del mare, ma anche delle sue insenature, voglio dire del Tirreno e dello Jonio. Coi tre versi Omero disse ciò che concordemente ammisero anche i Fisici posteriori, che l'acqua che circonda nella massima parte la terra, è l'Oceano, e che da essa viene anche l'acqua che beviamo. Cosí Ippone: " Tutte le acque che beviamo sono dal mare: non sarebbe cosí se i pozzi, donde attingiamo l'acqua da bere, fossero piú profondi del mare; in quanto l'acqua non trarrebbe origine dal mare, sí da altra parte: ma il mare è piú profondo delle altre acque. Dunque tutto ciò che sta sopra il mare nasce da quello ". Per tal modo disse le stesse cose di Omero ».

2. Né c'è da irritarsi con Ippone, che immortalava la sua morte. Questo Ippone fece scrivere sul suo sepolcro tale distico elegiaco: « Di Ippone... dopo la morte ».

Questo potrebbe dire di lui Aristotele, che fu un ateo:

1, 20. **τὰ γὰρ ὕδατα... ἀπ' αὐτῆς ἐστιν**: dovrebbe trattarsi di una circolazione delle acque sotterranee e di una filtrazione dell'acqua attraverso la terra. Cosí pensa anche il Mondolfo, in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 256. Resto tuttavia in dubbio se ad Ippone si deva attribuire anche l'ultima proposizione. Se cosí fosse, strane apparirebbero le notizie di Filopono, di Menone, di Alessandro, e ancor piú quella di Ippolito. Perché Menone e Alessandro parlano di un umido intermedio, non del mare come principio; e Filopono allude anche all'aria umida che mantiene la vita raffreddando il caldo; e Ippolito parla del caldo, originato, come di un principio.

αὐτοῦ, ὅτι ἄθεος ἦν· τοιοῦτο γὰρ καὶ τὸ ἐπὶ τοῦ τάφου αὐτοῦ ἐπίγραμμα· ' Ἵππωνος... καταφθίμενον '.

Ἵππωνος τόδε σῆμα, τὸν ἀθανάτοισι [θεοῖσιν
10 ἶσον ἐποίησεν Μοῖρα καταφθίμενον.

3. ATHEN. XIII 610 B πάντων αὐτὸν [Myrtilum] ἐπὶ τῆι μνήμηι θαυμασάντων ὁ Κύνουλκος ἔφη ' πουλυμαθημοσύνης τῆς οὐ κενεώτερον οὐδέν... Ἵππων ἔφη ὁ ἄθεος '.

4. CLAUDIAN. MAMERT. de anima 7 p. 121, 14 Eng. H. Metapontinus ex eadem schola Pythagorae praemissis pro statu sententiae suae insolubilibus argumentis de anima sic pronuntiat: ' longe aliud
5 anima, aliud corpus est, quae corpore et torpente viget et caeco videt et mortuo vivit '.

3, 1. πάντων αὐτὸν... ἄθεος: ho accolto la lettura del Diels, che suppone una lacuna, dove dovrebbe essere stata la

tale infatti è anche l'epigramma sulla sua tomba: « Di Ippone... dopo la morte ».

Di Ippone questo è il sepolcro, che la Moira,
dopo la morte, fece uguale agli immortali.

3. Poiché tutti l'ammirarono per la sua memoria, il Cinulco disse: « ... 'della multiscienza, di cui non c'è cosa piú vana' ... disse Ippone l'ateo ».

4. Ippone di Metaponto, della stessa scuola di Pitagora, premessi sull'anima alcuni argomenti, ch'erano a suo credere invincibili, dice cosí: « Ben diversa dal corpo è l'anima, ch'è piena di vigore mentre il corpo è torpido, e vede mentre esso è cieco, e vive dopo ch'esso è morto ».

---

citazione delle parole di Ippone, perché il verso citato è poi attribuito anche a Timone.

NOTA INTRODUTTIVA A DIOGENE

Su Diogene d'Apollonia, che, come Ippone, s'avvicina agli Ionici piú antichi (onde sono stato indotto ad accogliere anche questi nella raccolta) [1], Aristotele non pronuncia un aspro giudizio come su Ippone: anzi, nel *De gener. et corrupt.*, di Diogene ricorda e apprezza un'argomentazione [1a]. E tuttavia non sembra che egli lo giudicasse filosofo di grande mente, tanto di rado accenna alla sua filosofia. Solo questo, in sostanza, ci dice di lui, che, come Anassimene, pensò che principio delle cose fosse l'aria [2], e che pensò che l'anima fosse aria [3]. Oltre questi accenni in Aristotele null'altro troviamo, che possa giovare alla ricostruzione del suo pensiero. Possediamo tuttavia qualche ampio frammento, e notizie di dossografi. Di lí quindi dobbiamo incominciare la nostra analisi.

Notizie in parte derivate da Teofrasto son quelle che troviamo in Simplicio, il quale ci informa: « Diogene d'Apollonia, forse il piú recente studioso di questi pro-

---

[1] Nella raccolta non ho compreso lo ionico Eraclito, cui, per la ricchezza dei frammenti e delle testimonianze, sarà dedicato un volumetto della collezione.

[1a] Aristot. *De generat. et corrupt.* A 6, 322 b 12: καίτοι ἐξ ἑνὸς ἀνάγκη λέγειν τὴν ποίησιν, καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Διογένης, ὅτι εἰ μὴ ἐξ ἑνὸς ἦν ἅπαντα, οὐκ ἄν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα, ἀλλὰ δῆλον ὅτι τὸ ὑποκείμενον.

[2] Aristot. *Metaph.* A 3, 984 a 5: 'Αναξιμένης δ' ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων.

[3] Aristot. *De anima* A 2, 405 a 21: Διογένης δ' ὥσπερ καὶ ἕτεροί τινες ἀέρα (τὴν ψυχὴν εἶναί φησιν), τοῦτον οἰηθεὶς πάντων λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν. καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ᾗ μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου τὰ λοιπά, γινώσκειν, ᾗ δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.

blemi, la maggior parte delle sue dottrine la trasse da Anassagora e da Leucippo, le cui opinioni accolse insieme. Anche lui però dice che la natura del tutto è aria infinita ed eterna, dalla quale, per condensazione e rarefazione e mutamento d'affezioni, nascono le altre cose »[4]. Non tutto è chiaro in questa testimonianza: non è chiaro che cosa Diogene abbia accolto da Leucippo e da Anassagora, e che cosa si deva intendere per « mutamenti » d'affezioni dell'aria. Chiaro sembra invece che, piú che ad Anassagora e a Leucippo, Diogene si sia ispirato ad Anassimene. Anzi la sua dottrina ci è presentata da Simplicio nello stesso modo in cui il medesimo Simplicio presenta, una pagina prima, la filosofia di Anassimene: Diogene e Anassimene avrebbero, infatti, fatto nascere le cose nello stesso modo dallo stesso principio, voglio dire che avrebbero medesimamente fatto nascere, per condensazione e rarefazione, tutte le cose dall'aria.

Un problema tuttavia esisteva già per Simplicio, il quale pure trovava tanta simiglianza tra Anassimene e Diogene. Egli infatti, commentando quel passo della *Fisica* in cui Aristotele contrappone chi, tra gli antichi Fisiologi, aveva pensato che le cose nascessero, per rarefazione e condensazione, dall'elemento primo, fosse esso acqua o aria o elemento intermedio, a chi aveva pensato al nascere delle cose o delle contrarietà per separazione dal principio[5], ricorda che, secondo Porfirio e Nicola di Damasco, elemento intermedio era quello postulato da Diogene, e che invece secondo Alessandro, la cui opinione egli accoglieva, elemento intermedio era piuttosto l'infinito di Anassimandro, quell'infinito che si doveva considerare στοιχεῖον παρὰ τὰ στοιχεῖα, elemento di là dagli elementi percepibili, acqua aria terra fuoco[6]. È anzi a questo proposito che, a meglio confutare Nicola, egli trascrive alcuni passi dallo scritto di Diogene pervenuto fino a lui, confessando che dapprima anche lui aveva creduto che il principio di Diogene fosse un elemento di là dagli elementi (ed è di qui evidente che

---

[4] Simpl. *Phys.* 25, 1.
[5] Aristot. *Phys.* A 4, 187 a 12.
[6] Simpl. *Phys.* 149, 5; 151, 20.

elemento di là dagli elementi ed elemento intermedio sono per Simplicio una medesima cosa), ma aggiungendo che poi, proseguendo la lettura, aveva trovato determinazioni tali da fargli giudicare con sicurezza che principio per Diogene era l'aria, non un elemento intermedio o un elemento indefinito. Il problema che ci vien proposto da Simplicio è dunque questo, se principio per Diogene fosse l'aria, come pensavano Aristotele e Teofrasto e lui stesso, o un elemento intermedio, come giudicavano Porfirio e Nicola.

Connesso con questo è un secondo problema, che fu proposto dallo Zeller. Lo Zeller osserva che, secondo la testimonianza d'Aristotele l'aria è, per Diogene, ciò che c'è di piú sottile, τὸ λεπτομερέστατον, e che, secondo le testimonianze di Simplicio e di Diogene Laerzio e dello pseudo Plutarco, Diogene pensava che le cose nascessero dall'aria per condensazione e per rarefazione. Ora, argomenta lo Zeller [7], se le cose nascono dall'elemento anche per rarefazione oltre che per condensazione, ciò comporta che l'aria possa scindersi oltre che comporsi. Ma come può scindersi l'elemento aria, se esso è la cosa piú sottile che esista in natura? se potesse scindersi, le particelle d'aria scissa (e si dovrebbe pensare al fuoco) sarebbero piú sottili di quelle dell'aria prima della scissione: e principio dovrebbero dirsi le particelle d'aria scissa (o, si può dire, il fuoco) piuttosto che quelle dell'aria. Il problema che l'argomentazione dello Zeller solleva, è questo: si deve accogliere la testimonianza d'Aristotele, che l'aria era per Diogene ciò che v'è di piú sottile, e respingere quella di Diogene Laerzio e di Simplicio, che le cose, secondo Diogene, nascevano anche per rarefazione dell'aria? o si deve accogliere la testimonianza di Diogene Laerzio e di Simplicio e respingere quella d'Aristotele? o si devono accogliere tutte e due le testimonianze e riconoscere che Diogene è caduto in grave, fondamentale contraddizione?

Due sono dunque i problemi che deve affrontare lo storico che voglia ricostruire quale fu il pensiero di Diogene, il problema se il principio di Diogene sia l'aria o un elemento intermedio o qualche cos'altro ancora, e

---

[7] Zeller, op. cit., p. 274.

il problema se l'elemento primo sia o no costituito di parti sottilissime, inscindibili, dalle quali nascano, per condensazione e rarefazione, tutte le cose.

Per risolvere o per tentare di risolvere il primo problema, è necessario esaminare due dei frammenti ritrascritti da Simplicio, non potendo fornirci, in questo caso, alcuna luce la testimonianza aristotelica, contenuta com'è in quel passo della *Metafisica* dove, come già si vide, è piuttosto una definizione critica che un'indicazione precisa sul pensiero degli antichi Fisiologi. Nel primo frammento, riportato da Simplicio, si legge: « Per dire tutto in uno, a me sembra che tutte le cose che sono, siano per alterazione del medesimo e anzi siano il medesimo. Questo è chiaro: perché, se le cose che ora sono in questo mondo, terra e acqua e aria e fuoco e tutte le altre cose che in questo mondo esistono, se, dico, qualcuna di queste cose fosse altra dalle altre, e altra per sua propria natura, e non fosse piuttosto una forma del medesimo che si trasforma e muta, le cose non potrebbero mai né mescolarsi tra loro né giovare o nuocere l'una all'altra; e dalla terra non potrebbe nascere né pianta né animale né alcuna altra cosa, se non fossero, voglio dire, composte in modo da essere la medesima cosa. Tutte queste cose dunque nascono ora in un modo ora in un altro dal medesimo come sue modificazioni, e in esso ritornano » [8]. Il principio, a guardar bene, qui è definito o descritto da Diogene nello stesso modo in cui Aristotele descrive o definisce, dichiarandoli princípi di specie materiale, l'acqua di Talete, l'aria di Anassimene, il fuoco d'Eraclito, gli elementi empedoclei, le omeomerie di Anassagora. Anzi Aristotele, nel *de generat. et corrupt.* A 6, 322 b 12, ripete l'argomentazione, usata da Diogene a mostrare la necessità di supporre un elemento identico immanente in tutte le cose, per mostrare la necessità di postulare l'esistenza della materia, e a Diogene appunto riconosce il merito di aver per primo definito esattamente quel principio che per lui è la materia o sostrato. Simplicio, dunque, commenta bene il passo, quando osserva che l'elemento di cui parla Diogene non può essere che di

[8] Diog. Apoll. fr. 2.

là dagli elementi percepibili, comparabile solo con l'indefinita materia d'Aristotele, privo com'è di qualsivoglia forma, o, come Diogene dice, privo com'è di una natura particolare ed esclusiva. E tanto piú il commento di Simplicio è adeguato al passo di Diogene, in quanto non solo il fuoco e la terra e l'acqua, ma anche l'aria è dichiarata modificazione o aspetto del principio primo, di quel τὸ αὐτό che si manifesta nei modi piú vari, di quel τὸ αὐτό da cui le cose nascono e in cui ritornano.

Assolutamente privo di forma, risulta di qui, è il principio primo di Diogene. E tuttavia Simplicio, che pur riconosce la aformalità del « medesimo » di Diogene, poi identifica questo « medesimo » con l'aria; e con l'aria lo avevano già identificato, prima di lui, Aristotele e Teofrasto [9].

Porfirio e Nicola avevano, già dissi, identificato il principio di Diogene, vale a dire il « medesimo » aformale, con l'elemento intermedio, dovendo per essi identificarsi con l'elemento intermedio quell'elemento che non fosse né acqua né aria né terra né fuoco: e Simplicio ammette che il passo sopra riportato, dove è chiaramente indicata la aformalità del « medesimo », sembra confermare quella interpretazione. Ora però, a giustificare l'altra interpretazione, che è sua e di Aristotele e di Teofrasto, ritrascrive altri passi di Diogene. Questi passi dovranno dunque dirci quale delle interpretazioni è adeguata. Essi sono due. Nel primo di essi Diogene scrive: « Oltre a queste, ci son altre gravi prove che le cose stanno cosí. Perché gli uomini e gli altri animali vivono respirando l'aria. L'aria è, come dimostrerò, anima e pensiero per essi. Del resto, se essa si diparte, l'animale muore, e il pensiero l'abbandona» [10].

Nel secondo scrive: « E a me sembra che dotata d'intelligenza sia quella che gli uomini chiamano aria, e che essa tutti regga e governi. Perché appunto essa a me sembra essere dio, e che giunga dovunque, e tutto disponga, e sia dentro ogni cosa. Nulla c'è che non ne partecipi: nessuna cosa però ne partecipa nella stessa

---

[9] L'identificazione di Aristotele è testimoniata nel passo in cui sono accostati Anassimene e Diogene (*Metaph.* A 3, 984 a 5): quella di Teofrasto è testimoniata da Simplicio, *Phys.* 25, 1.

[10] Diog. Apoll. fr. 4.

misura d'un'altra, ma molti sono i modi dell'aria stessa e dell'intelligenza. Di molti modi è infatti, piú calda e piú fredda, piú secca e piú umida, piú ferma e piú mossa. E molte altre modificazioni, infinite, ci sono, e di disposizione e di colore. Anche l'anima di tutti gli animali è la medesima, aria piú calda di quella di fuori, in cui viviamo, ma molto piú fredda di quella ch'è nel sole. Tuttavia questo calore non è uguale in ciascun animale, e neanche in ciascun uomo, ma non differisce di molto; differisce quanto è possibile dentro i limiti della somiglianza delle cose. Tuttavia non possono essere veramente identiche le cose che mutano, questa e quella, prima che si ritrasformino nel medesimo elemento. Dunque, poiché di molti modi è la trasformazione, di molti modi e molti devono essere gli animali, e, per il gran numero delle modificazioni, dissimili tra loro per forma e per modo di vita e per intelligenza. Tuttavia tutti vivono e vedono e odono per opera del medesimo elemento, e anche l'intelligenza la derivano dal medesimo elemento »[11].

Nel primo passo Diogene parla dell'aria, che Simplicio definisce principio, e osserva che dà vita e pensiero agli uomini e agli animali; ma non dice che quell'aria sia fonte di vita anche per le cose inanimate, o che sia loro sostanza, o ch'esse siano sue trasformazioni. Parla, insomma, dell'aría, ma non dice che essa sia quel « medesimo » che è nominato nel frammento primo, e che ivi è detto sostanza di tutte le cose, non soltanto degli esseri animati. Anzi, a ben guardare, Diogene distingue per la sostanza l'aria dalle cose, perché, mentre dice che senz'aria gli esseri animati non vivono e non percepiscono, non dice ch'essi siano aria; né dice che il cadavere dell'animale, che non respira, o una pietra, che non respira, sia, per il fatto che non respira l'aria, assolutamente nulla. L'aria, in altre parole, pare di qui che sia considerata fonte di vita per gli esseri animati, ma non l'elemento del quale tutte le cose sono una trasformazione.

Nel secondo passo vanno ben distinte due parti, quella in cui Diogene parla del rapporto tra l'aria e tutte le cose, e quella dove parla del rapporto tra l'aria e gli

---

[11] Diog. Apoll. fr. 5.

animali. Nella prima parte egli identifica l'aria con Dio, e dichiara che l'aria si trova in ogni cosa, e ribadisce che non c'è cosa al mondo che non partecipi dell'aria, sia pure in modo o in grado diverso, essendo l'aria πολύτροπος, a volte piú calda a volte piú fredda, a volte piú rapida a volte piú lenta, a volte piú secca e a volte piú umida. Nella seconda dichiara che l'aria si trova negli animali in un determinato grado di calore, o, meglio, con un calore oscillante tra limiti determinati: sempre è piú calda dell'aria circostante e sempre è piú fredda dell'aria che sta nel sole.

In nessuna delle due parti, comunque, l'aria è identificata con le cose, o le cose sono dette trasformazioni dell'aria: l'aria si trova nelle cose, ma non è le cose; le cose ne partecipano, ma non sono l'aria. L'aria è dio: tutte le cose, partecipando dell'aria, partecipano del divino, ma non sono dio né trasformazione di dio; partecipano della razionalità, ma non sono la ragione né trasformazione della ragione; partecipano della vita, ma non sono la vita, o trasformazione della vita. Errata mi par dunque l'identificazione del «medesimo» con l'aria, cioè del principio che potremmo dire materiale e non divino col principio razionale e divino. Simplicio insomma, secondo che a me pare, trova due proposizioni, l'una riguardante il principio materiale, l'altra quello razionale: e crede che tutte e due riguardino il medesimo principio. E le determinazioni dell'un principio e dell'altro accoglie insieme, facendo del secondo principio, che è principio di ragione, il principio unico, principio razionale e materiale insieme [12]. Noi dobbiamo ridistin-

[12] Come Simplicio, cosí, in sostanza, hanno interpretato i moderni. Lo Zeller, ad es., scrive in op. cit., p. 264: « In quanto l'aria costituisce la materia di tutte le cose, dev'essere eterna e immortale, dev'essere contenuta in tutte le cose ed estendersi da per tutto; in quanto è la causa della vita e della costituzione del mondo conforme ad un fine, dev'essere una sostanza pensante e razionale ». Ma ciò che penetra nelle cose non è la materia delle cose: è, se si vuole, l'anima delle cose, ma non l'anima e il corpo. Il corpo, perché l'anima possa penetrare in esso, dev'essere distinto dall'anima: e Diogene usa due termini, non uno solo: il termine « aria », e il termine « il medesimo », quando parla dei princípi, e, quando parla di ciò che non è principio, « anima » e « cose ». Pur accogliendo l'interpretazione di Simplicio, avvertono una differenza tra l'aria e il principio Kirk e Raven, op. cit., p. 432, quando osservano che l'aria atmosferica è diversa dal principio.

guere il confuso, distaccare ciò che è stato falsamente unito. E allora nel pensiero di Diogene si ritroverà l'antitesi [13] che era stata già postulata e analizzata da Talete e da Anassimandro e da Anassimene.

Tale conclusione, che risolve il problema a noi posto da Simplicio, risolve anche il problema proposto dallo Zeller, e ne condanna la soluzione, anzi l'impostatura. Diogene, non v'è dubbio, sarebbe caduto, come giudica lo Zeller, in grave contraddizione se avesse dichiarato che tutte le cose nascono dall'aria per condensazione e rarefazione, vale a dire per l'unirsi o il distaccarsi delle sue parti, e avesse poi dichiarato che l'aria è ciò che è costituito delle particelle piú sottili ch'esistano in natura, e dunque di particelle inscindibili. Ma Diogene non fa nascere le cose per rarefazione e condensazione dall'aria [13a]: se cosí dicono Simplicio e Diogene Laerzio, lo dicono perché non hanno distinto, in Diogene, l'elemento primo e l'aria, che son due princípi diversi, anzi antitetici.

Piuttosto il problema è un altro. Un'antitesi aveva posto Talete, di acqua e terra, di sotto e sopra, di mosso e fermo. Quest'antitesi aveva accolta e approfondita Anassimandro, e aveva contrapposto simultaneità e successione. Poi l'aveva ancora approfondita Anassimene, e aveva contrapposto armonia e disarmonia, identità e variazione. Il pensiero dell'antitesi era stato accolto, ancora, da Ippone; ma Ippone aveva mal pensato l'antitesi, anzi l'aveva, alla fine, distrutta. Il problema è dunque questo: che valore ha l'antitesi di Diogene? ed è antitesi limpidamente mantenuta, o, pur accolta e formulata, è alla fine rinnegata dal filosofo, per debolezza d'ingegno o impurità d'ispirazione?

Simplicio, quasi certamente per ispirazione di Teofrasto, osserva che Diogene accoglie nella sua filosofia, oltre che il principio di Anassimene, anche proposizioni di Leucippo e d'Anassagora. D'Anassagora è l'antitesi

---

[13] Benché non distingua l' « aria » dal « medesimo », coglie bene l'esigenza dualistica di Diogene anche il McDiarmid, op. cit., p. 105, là dove scrive che « he introduces Intelligence as the cause of motion and of the best possible order in the world, and this Intelligence is a form of air ».

[13a] Cfr. Kirk e Raven, op. cit., p. 437, che, pur non escludendo i processi, escludono che siano i soli processi di generazione per Diogene.

tra mente e cose (o semi delle cose), potremmo dire tra ragione e materia. Da Anassagora dunque, dovremo dire, Diogene accoglie, almeno in parte, la determinazione prima dell'antitesi, ché anche lui, Diogene, distingue un principio razionale e un principio non razionale, attribuendo all'aria la facoltà di pensare, di disporre, d'ordinare, e questa facoltà negando a tutto ciò che non è aria. Ma da Anassagora Diogene poi si distacca, ché l'aria non è, per lui, assolutamente pura, ingenerata, eterna, immutevole, come la Mente, sí invece nasce e si mescola e varia divenendo piú secca o piú umida, piú calda o piú fredda. L'antitesi, se concepita nettamente, vorrebbe che gli attributi d'un termine fossero sempre completamente opposti agli attributi dell'altro termine: cosí per Anassimandro l'infinito era περιέχον e il finito era περιεχόμενον, e quello era ingenerato, questo generato, e quello era immortale, questo pativa morte, e quello era simultaneità, questo era successione; e per Anassimene l'aria era perfezione d'armonia, le cose erano imperfezione, l'aria era eterna, le cose erano caduche, l'aria era equilibrio, le cose erano disquilibrio, l'aria era sempre identica, le cose erano sempre diverse. Per Diogene no: per Diogene l'aria era variabile quasi come il principio materiale [14].

E non solo era variabile, ma anche generata, se essa, pur diversa dal fuoco e dall'acqua e dalla terra (o, per lo meno, dall'acqua e dalla terra) come quella che solo era dotata di ragione, era, al pari degli altri elementi, una trasformazione del principio primo, di quel « medesimo » in cui, a ragione, Aristotele vide un concetto simile al suo di materia. Generata e variabile, l'aria, che per Diogene era dio, era un dio impuro.

Per Diogene, insomma, esisteva bensí un'antitesi tra l'aria e tutte le cose, tra il dio e il mondo, ed era bensí dio il reggitore e ordinatore del mondo; ma il suo dio, variabile e generato, non era compiutamente trascendente. Di piú. I contrari, per Anassimandro, nel mondo

---

[14] Monistica è la filosofia di Diogene per tutti, si può dire, gli interpreti: e in una dottrina monistica si risolve anche secondo questa interpretazione, che pure avverte una iniziale esigenza dualistica. Riconoscono, pur in modo diverso, l'esigenza dualistica, accanto al fondamentale monismo, di Diogene, Kirk e Raven, op. cit., p. 438.

prevaricavano di volta in volta l'uno sull'altro; e la prevaricazione era male; ma la prevaricazione poteva essere maggiore o minore, e dunque il male poteva essere maggiore o minore: misura del male maggiore o minore era quell'infinito trascendente in cui non esisteva prevaricazione, perché tanto minore doveva dirsi il male quanto meno aspra la lotta, quanto meno, cioè, il rapporto tra i contrari nel tempo si discostava dal rapporto dei contrari nell'infinito. Similmente in Anassimene misura e modello era l'elemento trascendente. C'erano, per Anassimene, l'aria e le cose; e l'aria era sintesi perfetta, le cose sintesi imperfette. Ma le cose erano tanto meno imperfette, quanto minore era lo squilibrio tra i contrari che le componevano e lottavano: modello e misura era ancora l'aria trascendente, l'aria ch'era armonia ed equilibrio. Insomma i termini dell'antitesi si distinguevano, in Anassimandro e in Anassimene, come positivo l'uno e negativo l'altro; ma, mentre il positivo era identico, il negativo era variabile, e la misura della variazione era fornita dal termine positivo. Non tale era il rapporto tra l'aria e ciò che non era aria, in Diogene: perché anche l'aria era variabile come ciò che non era aria, e dunque l'aria era misura imperfetta.

Notevolmente complessa è la filosofia di Diogene. Diogene Laerzio ci riferisce ch'egli, oltre l'aria-principio (o elemento primo identificato con l'aria), poneva anche il vuoto. E la notizia di Diogene Laerzio è coerente con quanto Simplicio ci riferisce, probabilmente attingendo da Teofrasto, sull'accoglimento, da parte di Diogene, di elementi della filosofia di Leucippo. Elemento primo e vuoto: dell'elemento primo sono, lo si legge nel fr. 2, trasformazioni la terra e l'aria e l'acqua e il fuoco ed ogni cosa: dell'aria di Diogene Aristotele nel *De anima* ci riferisce che era considerata come τὸ λεπτομερέστατον, ciò che è composto di parti piú sottili: e lo riferisce in modo tale da far pensare che egli, nel passo del *De anima*, non definisca o critichi o induca o deduca, ma riferisca quello ch'egli trovava nel libro o nei libri di Diogene [15]. Ma l'aria, risulta dagli stessi frammenti, è una modificazione dell'elemento primo, «del medesimo»; si dovrà dunque pensare che quest'elemento fosse pensato da

---

[15] Aristot. *De anima*, A 2, 405 a 21.

Diogene come infinita quantità di atomi indivisibili, tutti uguali, tutti dotati di movimento, ma nessuno esistente isolatamente in natura: e che questi atomi si congiungessero tra loro in gruppi, maggiori o minori, potremmo dire in molecole, dotate esse stesse di movimento piú rapido e piú lento; e che di tutti i gruppi, o molecole, quelli dell'aria fossero i piú semplici, i piú sottili; e che le varie molecole formate d'atomi del «medesimo» si congiungessero tra loro a formare i corpi composti, ma non in modo cosí compatto da non lasciare alcuno spazio vuoto, sí invece in modo da lasciare spazi tali da permettere alle sottilissime molecole dell'aria di penetrare dovunque; e che le molecole maggiori, congiunte nei corpi, si ostacolassero a vicenda, in modo da impedire il movimento autonomo dei corpi; ma che l'aria, penetrando in tali corpi, potesse tuttavia, a seconda dell'ampiezza degli spazi vuoti e del modo della composizione dei corpi, ordinare i gruppi, e a volte, anche, comunicare loro il proprio movimento: e che per questa facoltà delle molecole d'aria, che, piú semplici delle altre e quindi piú mobili, Diogene concepiva come fornite d'intelligenza, tutte le cose venissero dall'aria, penetrante in esse, ordinate in modo razionale, sí da poter tutto il mondo essere considerato razionale e bellissimo, il migliore e il piú bello dei mondi possibili [16].

Tale a me pare che fosse la filosofia di Diogene. Onde direi che l'aria, dotata d'intelligenza ordinatrice, era per lui contrapposta a tutto ciò che non è aria, ma che, essendo essa costituita dei medesimi atomi di cui erano costituiti gli altri elementi, era contrapposta non come ciò che è extratemporale è contrapposto a ciò che è temporale, ma come il vertice d'una piramide si contrappone a tutto il resto della piramide [17]. Di lí il duplice

---

[16] Il Natorp, *Diogenes von Apollonia* in «Rh. Mus.» XLI (1886), p. 360, a spiegare come l'aria possa penetrare nelle cose, scrive: «dort (vale a dire nell'aria che penetra) haben wir den Stoff in seinem reinsten Zustand, welches sein Urzustand offenbar sein soll, hier (cioè nelle cose in cui l'aria penetra) denselben Stoff zwar, aber nicht sofern er im Urzustand verharrt, sondern in alle Zustände, die er anzunehmen fähig ist, wechselweise übergeht, zu verstehen». E la distinzione sarebbe accettabile se l'aria penetrante fosse detta culmine dell'evoluzione piuttosto che condizione originaria.

[17] Chi accoglie l'interpretazione di Simplicio, dell'aria come principio piuttosto che come termine dell'evoluzione, s'imbatte anzitutto in questa difficoltà, che attribuisce a Diogene il curioso

aspetto della sua dottrina, in cui si ravvisano gli elementi dell'antica antitesi, ma in cui l'antitesi non è netta, compiuta, perfetta. Diogene insomma, se pure in modo diverso da Ippone, e con mente piú aperta e con esigenze piú profonde, disperdeva alla fine l'antitesi. Due esigenze, a me pare che si deva dire, egli aveva, quella ch'io chiamerei piú propriamente filosofica, di trovare un termine uno ed identico che fosse norma e misura trascendente a tutto ciò che muta, e quella ch'io direi piú propriamente scientifica, di eliminare la contrapposizione tra i due termini, identificando la norma e ciò di cui la norma è norma, o facendo la norma immanente. Ma l'esigenza scientifica prevalse su quella filosofica: e un termine dell'antitesi, quello trasceso, prevalse sull'altro, quello trascendente: e fu esso considerato il creatore dell'increato dio.

---

pensiero, che l'aria-intelligenza si modifica, per creare un mondo perfettissimo, in corpi inintelligenti. E s'imbatte anche in altre difficoltà: cosí, ad es., lo Zafiropulo, op. cit., p. 74, riferendo la teoria di Diogene, che le piante son prive d'aria e quindi d'intelligenza, deve osservare: « Nous ignorons d'ailleurs comment Diogène réconciliait cette théorie avec celle qui faisait tout dériver d'un élément aérien unique doué de raison ».

5 (64) DIOGENES APOLLONIATES

A. - Vita e dottrina.

VITA

1. DIOG. IX 57 Διογένης Ἀπολλοθέμιδος Ἀπολλωνιάτης, ἀνὴρ φυσικὸς καὶ ἄγαν ἐλλόγιμος. ἤκουσε δέ, φησὶν Ἀντισθένης [cfr. FGH III B 508 F *15], Ἀναξιμένους. ἦν δὲ τοῖς χρόνοις κατ' Ἀναξαγόραν· τοῦτόν φησιν ὁ Φαληρεὺς
5 Δημήτριος ἐν τῆι Σωκράτους ἀπολογίαι [fr. 91 Wehrli] διὰ μέγαν φθόνον μικροῦ κινδυνεῦσαι Ἀθήνησιν.

ἐδόκει δὲ αὐτῶι τάδε· στοιχεῖον εἶναι τὸν ἀέρα, κόσμους ἀπείρους καὶ κενὸν ἄπειρον· τόν τε ἀέρα πυκνούμενον καὶ

1, 2. ἤκουσε... κατ' Ἀναξαγόραν: la notizia di Antistene, o la trascrizione di Diogene Laerzio, è giudicata inattendibile dagli studiosi. E in verità Simplicio, dove parla di Diogene come di un filosofo che elabora una dottrina accogliendo pensieri di Leucippo e di Anassagora, sembra indicare che Diogene è posteriore ad Anassagora; e i frammenti pervenutici confermano la testimonianza. Per di piú sembra indubbio che nelle *Nuvole* Aristofane si riferisca a Diogene; ed era uso che i poeti comici colpissero personaggi viventi. Insomma Diogene dovrebbe essere vissuto nel secolo V, a cavallo tra la prima e la seconda metà, anzi piuttosto nella seconda metà che nella prima. Che se Antistene lo disse scolaro di Anassimene, forse voleva dire che la dottrina di Diogene, secondo cui l'aria era principio delle cose, era derivata da Anassimene. — **7. στοιχεῖον... φθείρεσθαι**: il termine « elemento », nel senso di principio, è certamente posteriore a Diogene: e s'addice all'interpretazione aristotelica del

5 (64) DIOGENE D'APOLLONIA

A. - Vita e dottrina.

VITA

1. Diogene di Apollotemide, d'Apollonia, fisico molto illustre. Fu discepolo, dice Antistene, di Anassimene, ma visse al tempo d'Anassagora. Di costui Demetrio Falereo racconta nell'*Apologia di Socrate* che, per la grande invidia suscitata, rischiò la vita in Atene.

Ebbe queste opinioni: che elemento fosse l'aria, che ci fossero mondi infiniti e un vuoto infinito; che l'aria

---

principio di Diogene come approssimazione al concetto di materia. E poiché concetto di materia non ebbe neanche Diogene, non potendo esserci concetto di materia senza concetto di forma, la definizione dell'aria come στοιχεῖον non può essere accolta come adeguata. Attendibile è invece, io credo, la notizia che Diogene accoglieva il vuoto, confermata in qualche modo da Simplicio, là dove afferma che Diogene costruí la sua filosofia accogliendo pensieri di Leucippo (non accoglie questa testimonianza lo Zafiropulo, op. cit., pp. 48-52, perché Aezio avvicina Diogene e Melisso là dove dice Διογένης καὶ Μέλισσος τὸ πᾶν ἄπειρον — e Melisso non accoglieva il vuoto —; e perché Diogene si staccherebbe troppo dalla tradizione ionica: ma non mi paiono motivi sufficienti a respingere la testimonianza). Quanto al pensiero che le cose nascerebbero per condensazione e rarefazione, attribuito da Diogene Laerzio e da Simplicio a Diogene, già ho ricordato che Teofrasto lo attribuiva al solo Anassimene. La notizia appare quindi poco attendibile. Piuttosto è da credere che o una fonte posteriore a Teofrasto s'ingannasse, o che lo

ἀραιούμενον γεννητικὸν εἶναι τῶν κόσμων· οὐδὲν ἐκ τοῦ μὴ
10 ὄντος γίνεσθαι οὐδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι· τὴν γῆν στρογ-
γύλην, ἠρεισμένην ἐν τῶι μέσωι, τὴν σύστασιν εἰληφυῖαν
κατὰ τὴν ἐκ τοῦ θερμοῦ περιφορὰν καὶ πῆξιν ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ.
ἀρχὴ δὲ αὐτῶι τοῦ συγγράμματος ἥδε· 'λόγου...
σεμνήν' [B 1].

2. — VI 81 [ex Demetr. Magn.] γεγόνασι δὲ Διογένεις
πέντε· πρῶτος Ἀπολλωνιάτης φυσικός, ἀρχὴ δ' αὐτῶι τοῦ
συγγράμματος ἥδε· 'λόγου... παρέχεσθαι'
[B 1].

3. STEPHAN. s. v. Ἀπολλωνία p. 106, 13 κγ Κρήτης
ἡ πάλαι Ἐλεύθερνα, Λίνου πατρίς· ἐκ ταύτης ὁ φυσικὸς
Διογένης.
AEL. V. H. II 31 Εὐήμερος ὁ Μεσσήνιος ἢ Διογένης
5 ὁ Φρὺξ ἢ Ἵππων.

4. SIMPL. Phys. 151, 20 ἐπειδὴ δὲ ἡ μὲν τῶν πλειόνων
ἱστορία Διογένην τὸν Ἀπολλωνιάτην ὁμοίως Ἀναξιμένει τὸν
ἀέρα τίθεσθαι τὸ πρῶτον στοιχεῖόν φησι, Νικόλαος δὲ ἐν
τῆι Περὶ θεῶν πραγματείαι τοῦτον ἱστορεῖ τὸ μεταξὺ πυρὸς

1,11 ἠρεισμένην (ἠρισμένην) BP[1]F: ἐρηρεισμένην Φ: ἠρηρεισμένην P[2]
2,2 αὐτοῦ B[1]

stesso Teofrasto, come Aristotele, osservasse che il nascimento, anche per Diogene, non poteva non avvenire senza condensazione e rarefazione, anche se Diogene non lo aveva dichiarato. Aristotele, del resto, nota che ci fu chi affermò la necessità del vuoto per giustificare la possibilità della condensazione (e della rarefazione): e Diogene ammetteva, pare almeno, l'esistenza del vuoto. Se dunque anche Diogene parlava di rarefazione e di condensazione, ne parlava, si dovrebbe credere, in modo diverso da Anassimene. Per lui la condensazione doveva essere un raccogliersi di particelle e la rarefazione un distaccarsi di particelle; ma i due processi non dovevano essere per lui causa unicamente di nascimento: potevano essere causa di nascimento, ma anche di morte. In realtà erano solo modificazioni del τὸ αὐτό. — **10. τὴν γῆν στρογγύλην: controversa è la**

generasse i mondi condensandosi e rarefacendosi; che nulla nascesse dal non ente e si dissolvesse nel non ente; che la terra fosse rotonda e posta nel mezzo, sorta per il movimento circolare dovuto al caldo e solidificatasi per il freddo. Il principio della sua opera è questo: « Quando si comincia un discorso... grave ».

2. Ci furono cinque Diogene: primo il fisico di Apollonia, il cui scritto comincia cosí: « Quando si comincia un discorso... grave ».

3. Ventitreesima è l'Apollonia di Creta, l'antica Eleuterna, patria di Lino, donde è anche Diogene, il fisico.
Evemero di Messina o Diogene frigio o Ippone...

4. Poiché la gran parte degli storici dice che Diogene d'Apollonia, come Anassimene, pose come primo elemento l'aria, ma Nicola nel trattato *Sugli dèi* dice che pose come principio l'elemento intermedio tra il fuoco

---

questione della forma della terra, se essa fosse per Diogene sferica, o se la sua rotondità fosse quella d'un disco. Né è questione risolubile allo stato attuale delle nostre conoscenze su Diogene. — **11. τὴν σύστασιν... ψυχροῦ:** se questa proposizione, che la terra sorse per il movimento circolare dovuto al caldo, e si solidificò per il freddo, sia veramente di Diogene, non è possibile confermare mediante altre testimonianze: ma non è neanche lecito negare. Troppo poco a noi è pervenuto di Diogene, e troppo scarse sono le testimonianze su di lui, perché possiamo in qualche modo e con qualche approssimazione ricostruire il suo pensiero sulla formazione e sull'origine del cosmo. Questo forse è da dire, che qui si parla del distacco della terra dall'umido, dopo che già l'acqua s'era formata.

3, 2. ἐκ ταύτης... Διογένης: di quale Apollonia sia Diogene, se di quella cretese o di un'Apollonia di Frigia, come pare che creda Eliano, è impossibile dire. E l'argomento, che fu portato spesso, del dialetto ionico, per dare la preferenza a un'Apollonia di Frigia, è senza valore, solendo i Greci scrivere nel dialetto che era divenuto strumento abituale a chi trattasse un determinato genere letterario.

5 καὶ ἀέρος τὴν ἀρχὴν ἀποφήνασθαι . . ., ἰστέον ὡς γέγραπται μὲν πλείονα τῶι Διογένει τούτωι συγγράμματα (ὡς αὐτὸς ἐν τῶι Περὶ φύσεως ἐμνήσθη καὶ πρὸς φυσιολόγους ἀντειρηκέναι λέγων οὓς καλεῖ καὶ αὐτὸς σοφιστάς, καὶ Μετεωρολογίαν γε-
10 γραφέναι, ἐν ἧι καὶ λέγει περὶ τῆς ἀρχῆς εἰρηκέναι, καὶ μέντοι καὶ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως), ἐν δέ γε τῶι Περὶ φύσεως, ὃ τῶν αὐτοῦ μόνον εἰς ἐμὲ ἦλθε, προτίθεται μὲν διὰ πολλῶν δεῖξαι, ὅτι ἐν τῆι ὑπ' αὐτοῦ τεθείσηι ἀρχῆι ἐστι νόησις πολλή
15 [cfr. B 3-5] . . .

— Phys. 149, 5 πάντες μὲν γὰρ σωματικόν τι τὸ ἓν ὑποτίθενται τοῦτο, ἀλλ' οἱ μὲν ἕν τι τῶν τριῶν στοιχείων ὥσπερ Θαλῆς μὲν καὶ Ἵππων τὸ ὕδωρ, Ἀναξιμένης δὲ καὶ Διογένης τὸν ἀέρα, Ἡράκλειτος δὲ καὶ Ἵππασος τὸ πῦρ
20 (τὴν γὰρ γῆν οὐδεὶς ἠξίωσεν ὑποθέσθαι μόνην διὰ τὸ δυσαλλοίωτον), τινὲς δὲ ἄλλο τι τῶν τριῶν ὑπέθεντο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον, ἢ ὡς ἐν ἄλλοις φησίν, ἀέρος μὲν πυκνότερον ὕδατος δὲ λεπτότερον. καὶ ὁ μὲν Ἀλέξανδρος Ἀναξίμανδρον οἴεται τὸν ἄλλην τινὰ φύσιν
25 σώματος παρὰ τὰ στοιχεῖα τὴν ἀρχὴν ὑποθέμενον, ὁ μέντοι Πορφύριος ὡς τοῦ Ἀριστοτέλους ἀντιδιαιροῦντος τοὺς σῶμα τὸ ὑποκείμενον ἀδιορίστως ποιήσαντας πρὸς τοὺς ἢ τῶν τριῶν τι στοιχείων ἓν ἢ ἄλλο τι τὸ μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος, σῶμα μὲν τὸ ὑποκείμενον ἀδιορίστως Ἀναξίμανδρον λέγειν
30 φησὶν ἄπειρον οὐ διορίσαντα τὸ εἶδος εἴτε πῦρ εἴτε ὕδωρ εἴτε ἀήρ, τὸ δὲ μεταξὺ καὶ αὐτός, ὥσπερ Νικόλαος ὁ Δαμασκηνός, εἰς Διογένην τὸν Ἀπολλωνιάτην ἀνέπεμψεν. αὐτοφυέστερον δέ μοι δοκεῖ κατὰ τὴν λέξιν μὴ ὡς ἀντιδιῃρημένου τοῦ σώματος πρὸς τὰ στοιχεῖα καὶ τὸ μεταξὺ
35 ἀκούειν, ἀλλ' ὡς διῃρημένου μᾶλλον εἴς τε τὰ τρία καὶ τὸ μεταξύ· 'σῶμα γὰρ τὸ ὑποκείμενον' φησὶν 'ἢ τῶν τριῶν τι ἢ

4, 5. ἰστέον ὡς... συγγράμματα: è questione dibattuta, se Diogene abbia composto piú opere, o se le opere, di cui Simplicio qui parla, siano partizioni dell'unica opera *Sulla Natura.* Ora, la testimonianza di Simplicio è esplicita; né v'è ragione di credere ch'egli abbia commesso l'errore grossolano di credere che Diogene parlasse di libri, quando parlava

e l'aria... bisogna sapere che cotesto Diogene ha scritto molte opere (come egli stesso dice nello scritto *Sulla natura*, dove ricorda d'avere risposto *Ai fisiologi*, ch'egli pure chiama sofisti, e d'avere scritto la *Meteorologia* nella quale pure dice d'aver parlato del principio, e inoltre *Sulla natura degli uomini*); comunque, nel libro *Sulla natura*, il solo che è giunto fino a me, si propone di mostrare con molti argomenti che nel principio da lui posto c'è molta intelligenza.

Tutti concepirono quest'uno come qualche cosa di corporeo, ma, mentre gli uni giudicarono che esso fosse qualcuno dei tre elementi, come Talete e Ippone che posero come principio l'acqua, Anassimene e Diogene che posero come principio l'aria, Eraclito e Ippaso che posero come principio il fuoco (nessuno pensò di poter porre come principio la terra per la sua immutabilità), altri posero come principio un elemento diverso dai tre, piú denso del fuoco e piú sottile dell'aria, o, come Aristotele dice in altri passi, piú denso dell'aria e piú sottile dell'acqua. Alessandro pensa che sia stato Anassimandro a porre un altro elemento corporeo di là dagli elementi; Porfirio invece, osservando che Aristotele contrappone quelli che non definirono il corpo-sostrato a quelli che posero come corpo-sostrato uno dei tre elementi o un altro elemento intermedio tra il fuoco e l'aria, dice che Anassimandro chiamò infinito senza ulteriori determinazioni il corpo sostrato, senza cioè definirne l'aspetto, se sia fuoco o acqua o aria; e l'elemento intermedio anche lui l'attribuisce, come Nicola di Damasco, a Diogene d'Apollonia. A me sembra che sia piú conforme alla dizione aristotelica intendere, non che l'elemento corporeo sia distinto negli elementi e nell'intermedio, ma piuttosto nei tre elementi e nell'intermedio; dice infatti: « Il corpo-sostrato, uno dei tre elementi o un altro ch'è piú denso del fuoco e piú sottile dell'aria... ». Tuttavia

---

di capitoli di quello stesso libro che leggeva; il quale libro, da lui creduto intero, sarebbe invece soltanto parte di un'opera piú vasta. Cfr. anche W. Theiler, *Zur Geschichte der teleolog. Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, Zürich 1925, p. 7. Dubita, non tanto che Diogene abbia scritto piú libri, ma che i titoli dei libri fossero quelli riferiti da Simplicio, J. Zafiropulo, op. cit., pp. 37-40.

ἄλλο ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον ἀέρος δὲ λεπτότερον', καὶ μέντοι κοινῶς περὶ τῶν προειρημένων ἐπήγαγεν, ὅτι τὰ ἄλλα γεννῶσι μανότητι καὶ πυκνότητι, καίτοι τοῦ Ἀνα-
40 ξιμάνδρου, ὡς αὐτός φησι, μὴ οὕτως γεννῶντος, ἀλλὰ κατὰ ἔκκρισιν τὴν ἀπὸ ἀπείρου.

DOTTRINA

4a. DIOG. V 42 καταλέλοιπε δὲ βιβλία καὶ αὐτὸς ὅτι μάλιστα πάμπλειστα... ἔστι δὲ τάδε..., τῶν Διογένους συναγωγὴ ᾱ.

5. SIMPL. Phys. 25, 1 (D. 477; Theophr. Phys. Opin. fr. 2) καὶ Δ. δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης, σχεδὸν νεώτατος γεγονὼς τῶν περὶ ταῦτα σχολασάντων, τὰ μὲν πλεῖστα συμπεφορημένως γέγραφε τὰ μὲν κατὰ Ἀναξαγόραν, τὰ δὲ
5 κατὰ Λεύκιππον λέγων. τὴν δὲ τοῦ παντὸς φύσιν ἀέρα καὶ οὗτός φησιν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀίδιον, ἐξ οὗ πυκνουμένου καὶ μανουμένου καὶ μεταβάλλοντος τοῖς πάθεσι τὴν τῶν ἄλλων γίνεσθαι μορφήν. καὶ ταῦτα μὲν Θεόφραστος ἱστορεῖ περὶ τοῦ Διογένους, καὶ τὸ εἰς ἐμὲ ἐλθὸν αὐτοῦ σύγγραμμα
10 Περὶ φύσεως ἐπιγεγραμμένον ἀέρα σαφῶς λέγει τὸ ἐξ οὗ πάντα γίνεται τὰ ἄλλα. Νικόλαος μέντοι τοῦτον ἱστορεῖ μεταξὺ πυρὸς καὶ ἀέρος τὸ στοιχεῖον τίθεσθαι. καὶ οὗτοι δὲ τὸ εὐπαθὲς καὶ εὐαλλοίωτον τοῦ ἀέρος εἰς μεταβολὴν ἐπιτηδείως ἔχειν ἐνόμισαν· διὸ τὴν γῆν δυσκίνητον καὶ
15 δυσμετάβλητον οὖσαν οὐ πάνυ τι ἠξίωσαν ἀρχὴν ὑποθέσθαι· καὶ οὕτως μὲν οἱ μίαν λέγοντες τὴν ἀρχὴν διῃρέθησαν.

ARISTOT. Metaph. A 3, 983 b 6 τῶν δὴ πρῶτον φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι τὰς ἐν ὕλης εἴδει μόνας ᾠήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων... τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς

5, 8. καὶ ταῦτα... Διογένους: la citazione dell'opinione di Teofrasto e il ricordo del libro dello stesso Diogene sulla natura, non riguardano tanto, a me pare, le varie determinazioni dell'aria e del modo d'origine delle cose, quanto il

per tutti ugualmente i predetti filosofi aggiunge che « fan nascere le altre cose per rarefazione e condensazione », benché per Anassimandro, come dice lui stesso, non cosí, ma per distacco dall'infinito le cose si generino.

DOTTRINA

4a. (Teofrasto) lasciò anche lui un grandissimo numero di opere... Sono queste: ... una *Raccolta delle proposizioni di Diogene* in un libro.

5. Diogene d'Apollonia, forse l'ultimo che si sia occupato di queste cose, la maggior parte delle sue dottrine le ha ricavate da Anassagora e da Leucippo, le cui opinioni egli raccolse insieme. Anche lui però dice che la natura del tutto è aria infinita ed eterna, dalla quale, per condensazione e rarefazione e mutamento d'affezioni, nascono le altre cose di forma diversa. Cosí di Diogene asserisce Teofrasto; e il suo scritto giunto fino a me, e intitolato *Sulla natura*, dice chiaramente che l'aria è quella donde nascono le altre cose. Nicola tuttavia afferma ch'egli pose come elemento l'intermedio tra il fuoco e l'aria. Costoro pensarono che l'aria potesse ben adattarsi al mutamento per la sua natura che facilmente è stimolabile e modificabile: appunto per questo nessuno pose come principio la terra, che difficilmente si muove e muta. In questo modo si distinguono quelli che pensarono uno il principio.

La maggior parte di quelli che filosofarono per primi credette che princípi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale... Non s'accordarono tuttavia

---

problema, che subito dopo Simplicio discuterà, se il principio di Diogene fosse l'aria o fosse l'elemento intermedio. Non a Teofrasto stesso dunque attribuirei l'esplicita affermazione che Diogene attribuí ai processi di rarefazione e condensazione la nascita delle cose (che, come è contraddetta dallo stesso Teofrasto, secondo che dice Simplicio *Phys.* 149, 32, cosí dà luogo a insolubili problemi, e costringe ad attribuire a Diogene contraddizioni non provate). Cfr. anche la Nota introduttiva.

20 τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς . . . ὕδωρ εἶναί φησιν. . . Ἀναξιμένης δὲ ἀέρα καὶ Διογένης πρότερον ὕδατος καὶ μάλιστ' ἀρχὴν τιθέασι τῶν ἁπλῶν σωμάτων.

6. [PLUT.] Strom. 12 (D. 583) Δ. ὁ Ἀ. ἀέρα ὑφίσταται στοιχεῖον· κινεῖσθαι δὲ τὰ πάντα ἀπείρους τε εἶναι τοὺς κόσμους. κοσμοποιεῖ δὲ οὕτως· ὅτι τοῦ παντὸς κινουμένου καὶ ἧι μὲν ἀραιοῦ ἧι δὲ πυκνοῦ γινομένου, ὅπου συνεκύρησεν
5 τὸ πυκνὸν συστροφῆι ⟨τὴν γῆν⟩ ποιῆσαι καὶ οὕτως τὰ λοιπὰ κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τὰ ⟨δὲ⟩ κουφότατα τὴν ἄνω τάξιν λαβόντα τὸν ἥλιον ἀποτελέσαι.

7. AËT. I 3, 26 (D. 289) Δ. δὲ ὁ Ἀπολλωνιάτης ἀέρα ἄπειρον [sc. τὴν ἀρχὴν ἀπεφήνατο]. Cfr. Vors. 13 A 4.

ARISTOT. de gen. et corr. A 6, 322 b 12 καίτοι ἐξ ἑνὸς ἀνάγκη λέγειν τὴν ποίησιν, καὶ τοῦτο ὀρθῶς λέγει Δ., ὅτι εἰ
5 μὴ ἐξ ἑνὸς ἦν ἅπαντα, οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ τὸ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων, οἷον τὸ θερμὸν ψύχεσθαι καὶ τοῦτο θερμαίνεσθαι πάλιν· οὐ γὰρ ἡ θερμότης μεταβάλλει καὶ ἡ ψυχρότης εἰς ἄλληλα, ἀλλὰ δηλονότι τὸ ὑποκείμενον.

8. PHILOD. de piet. c. 6 b (D. 536) Δ. ἐπαινεῖ τὸν Ὅμηρον ὡς οὐ μυθικῶς ἀλλ' ἀληθῶς ὑπὲρ τοῦ θείου διει-

---

6, 5 συστροφῆι <τὴν γῆν> Kranz: συστροφὴν codd.: συστραφὲν <γῆν> Diels 6 <δὲ> Diels

6, 3. τοῦ παντὸς... ἀποτελέσαι: lo pseudo-Plutarco, come Diogene Laerzio e Simplicio, ripete che Diogene parlò di rarefazione e condensazione come di processi onde hanno origine le cose. Per di piú afferma che le parti piú sottili avrebbero dato origine al sole, e cioè al fuoco che costituisce il sole. La prima notizia è contraddetta da Teofrasto, la seconda, come si vide nell'introduzione, da Aristotele. È dunque da credere che lo pseudo-Plutarco traducesse in termini di denso e di raro termini diversi. Suppongo che Diogene parlasse di particelle piú lente o di particelle piú veloci dell'elemento primo, di quell'elemento, cioè, che nel frammento secondo è detto « il medesimo ».

7, 3. καίτοι... ὑποκείμενον: il termine di sostrato è aristotelico; ma nella sostanza il pensiero attribuito da Ari-

sul numero e sulla forma di tale principio, ma Talete disse... che principio è l'acqua... Anassimene e Diogene prima dell'acqua e come principio dei corpi semplici mettono piuttosto l'aria.

6. Diogene d'Apollonia pone come elemento l'aria; e pensa che tutte le cose si muovano, e che i mondi siano infiniti. Della formazione del cosmo pensa in questo modo: che, movendosi il tutto, e in una parte rarefacendosi in un'altra condensandosi, dove il denso si raccolse in massa, dette origine ⟨alla terra⟩ e nello stesso modo alle altre cose, mentre le parti piú leggere, dispostesi nell'alto, dettero origine al sole.

7. Diogene d'Apollonia disse che il principio è aria infinita.

Eppure bisogna dire che tutte le cose s'originano dall'uno. E questo lo dice bene Diogene, quando osserva che, se tutte le cose non fossero dall'uno, non sarebbe possibile che agissero l'una sull'altra e patissero l'una dall'altra, che il caldo, ad esempio, diventasse freddo e il freddo a sua volta diventasse caldo. Perché non è il calore che si converte in freddo o il freddo che si converte in calore, ma, evidentemente, è il sostrato.

8. Diogene loda Omero, dicendo che non in forma di mito, ma scopertamente ha parlato del divino. Dice

---

stotele a Diogene è il medesimo che si trova espresso nel frammento secondo: il τὸ αὐτό, « il medesimo » del frammento, è appunto l'uno di cui parla Aristotele. Non il calore diventa freddo, non il freddo diventa calore. Anzi, pare, Diogene neanche pensava a un calore in sé o a un freddo in sé: pensava piuttosto a una variazione infinita, definibile mediante termini contrapposti, condizionantisi tra loro; vale a dire che, manifestandosi diversamente « il medesimo », esso poteva essere detto qui caldo e là freddo; ma poi il « medesimo », detto caldo qui per distinguerlo dal « medesimo » detto freddo là, poteva dirsi qui anche freddo quando fosse necessario distinguerlo da un'altra sua manifestazione diversa, e tale da essere nello stesso rapporto rispetto ad esso qui, in cui esso qui è rispetto al « medesimo » là.

8, 1. Διογένης... λέγει: il ragionamento di Diogene sarebbe di tal modo: solo l'elemento aereo conosce; solo

λεγμένον. τὸν ἀέρα γὰρ αὐτὸν Δία νομίζειν φησίν, ἐπειδὴ πᾶν εἰδέναι τὸν Δία λέγει.

5 CIC. de d. nat. I 12, 29 quid? aër quo D. Apolloniates utitur deo, quem sensum habere potest aut quam formam dei?

AËT. I 7, 17 (D. 302) Διογένης καὶ Κλεάνθης καὶ Οἰνοπίδης τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν [sc. θεόν φασιν]. Cfr. 10 Vors. 13 A 23.

AUGUSTIN. de civ. d. VIII 2 (D. 174) D. quoque Anaximenis alter auditor aërem quidem dixit rerum esse materiam, de qua omnia fierent; sed eum esse compotem divinae rationis, sine qua nihil ex eo fieri posset. [Inde 15 SIDON. AP. c. 15, 91]. Cfr. B 8; Vors. 68 B 30.

9. ARISTOT. Meteorol. B 2, 355 a 21 τὸ δ' αὐτὸ συμβαίνει καὶ τούτοις ἄλογον καὶ τοῖς φάσκουσι τὸ πρῶτον ὑγρᾶς οὔσης καὶ τῆς γῆς, καὶ τοῦ κόσμου τοῦ περὶ τὴν γῆν ὑπὸ τοῦ ἡλίου θερμαινομένου, ἀέρα γενέσθαι καὶ τὸν ὅλον 5 οὐρανὸν αὐξηθῆναι, καὶ τοῦτον πνεύματά τε παρέχεσθαι καὶ τὰς τροπὰς αὐτοῦ ποιεῖν.

10. AËT. II 1, 3 (D. 327) Ἀναξίμανδρος, Ἀναξιμένης, Ἀρχέλαος, Ξενοφάνης, Διογένης, Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος ἀπείρους κόσμους ἐν τῶι ἀπείρωι κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν [sc. γίνεσθαι καὶ φθείρεσθαι].

---

l'aria sa tutto: dunque Zeus, che per Omero sa tutto, è aria; si deve quindi dire che Omero ha avuto netta, non mitica intuizione del divino, o aria, quando ha detto che Zeus conosce tutto. — **13.** *sed eum esse... posset*: se la ricostruzione che ho tentata non è errata, Agostino ripete l'antica confusione tra l'aria, che del principio è soltanto una manifestazione, e il principio. Non l'aria è materia, o, meglio, sostanza delle cose, ma il «medesimo»; e non il «medesimo» in sé ha mente divina, ma il «medesimo» in quella sua manifestazione o in quel suo aspetto che prende nome di aria.

9, 1. τὸ δ' αὐτὸ... ποιεῖν: Aristotele parla di due errori, di quello di chi pensava che il sole fosse nutrito dall'umido, e di quello di chi pensava che l'acqua, riscaldata dal

infatti che egli pensa che Zeus sia l'aria, perché dice che Zeus sa tutto.

E che? l'aria, che per Diogene è dio, qual mai senso può avere o qual forma divina?

Diogene e Cleante ed Enopide dicono che dio è l'anima del cosmo.

Anche Diogene, l'altro discepolo d'Anassimene, disse che l'aria è la materia delle cose, quella dalla quale tutte le cose nascono; ma disse anche che essa ha mente divina, perché senza mente nulla potrebbe nascere da essa.

9. Nella stessa assurdità s'imbattono costoro e quelli che dicono che dapprincipio anche la terra era umida, e che la parte del cosmo che la circondava, riscaldata dal sole, si fece aria, e che il cielo nella sua interezza ne fu accresciuto, e che ora quest'aria genera i venti e causa le conversioni del cosmo.

10. Anassimandro, Anassimene, Archelao, Senofane, Diogene, Leucippo, Democrito, Epicuro dicono che nell'infinito (nascono e muoiono) infiniti mondi in ogni direzione.

---

sole, diventasse aria. Che tra questi ultimi fosse Diogene testimonia Teofrasto, secondo che ci informa Alessandro. Se cosí è, l'acqua che ricopre la terra e il sole di fuoco che riscalda l'acqua, precedono, per Diogene, la formazione dell'aria: or l'aria è per lui a un tempo ciò che v'è di piú sottile in natura e ciò che v'è di piú intelligente, anzi ciò che soltanto è intelligente; quindi è da dire che l'intelligenza è, per Diogene, l'ultima manifestazione del « medesimo », cioè che il « medesimo » originario, mutandosi, s'è per Diogene raffinato, accresciuto, fatto intelligente. L'intelligenza è il vertice dell'evoluzione del « medesimo ».

10, 1. **'Αναξίμανδρος... περιαγωγήν**: come dovesse avvenire per Diogene la morte del cosmo, non possiamo sapere. Si dovrebbe pensare che, essendo, secondo che si legge nel frammento terzo, il cosmo ordine dovuto all'intelligenza, o aria, il cosmo per lui perisse col ritrasformarsi dell'aria nell'umido o nella terra, manifestazioni meno raffinate dell'elemento primo o « medesimo »; insomma che, per Diogene, alla evoluzione ordinatrice seguisse una involuzione distruggitrice,

5 — — 1, 6 (D. 328) Δ. καὶ Μέλισσος τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον, τὸν δὲ κόσμον πεπεράνθαι.
— — 4, 6 (D. 331) Ἀναξίμανδρος ... Δ., Λεύκιππος φθαρτὸν τὸν κόσμον. Cfr. Vors. 13 A 11.

11. — — 8, 1 (D. 337) Διογένης καὶ Ἀναξαγόρας ἔφησαν μετὰ τὸ συστῆναι τὸν κόσμον καὶ τὰ ζῶια ἐκ τῆς γῆς ἐξαγαγεῖν ἐγκλιθῆναί πως τὸν κόσμον ἐκ τοῦ αὐτομάτου εἰς τὸ μεσημβρινὸν αὐτοῦ μέρος, ἴσως ὑπὸ προνοίας, ἵνα ἃ μὲν
5 ἀοίκητα γένηται ἃ δὲ οἰκητὰ μέρη τοῦ κόσμου κατὰ ψύξιν καὶ ἐκπύρωσιν καὶ εὐκρασίαν.

12. — — 13, 5. 9 (D. 341 s.) Δ. κισηροειδῆ τὰ ἄστρα, διαπνοὰς δὲ αὐτὰ νομίζει τοῦ κόσμου. εἶναι δὲ διάπυρα. συμπεριφέρεσθαι δὲ τοῖς φανεροῖς ἄστροις ἀφανεῖς λίθους καὶ παρ' αὐτὸ τοῦτ' ἀνωνύμους· πίπτοντας δὲ πολλάκις ἐπὶ
5 τῆς γῆς σβέννυσθαι καθάπερ τὸν ἐν Αἰγὸς ποταμοῖς πυροειδῶς κατενεχθέντα ἀστέρα πέτρινον. Cfr. Vors. 59 A 11. 12.

---

in una vicenda infinita; e forse anche, che per Diogene nell'infinito coesistessero vicende infinite, non necessariamente parallele, di evoluzioni e involuzioni, se la sua affermazione che i cosmi nascono in ogni direzione implica che nell'infinito spazio consussistono cosmi molteplici, e che cosmi molteplici si succedono nel tempo infinito.

11, 1. Διογένης... εὐκρασίαν: come nota lo Zeller, op. cit., p. 268, il «forse per preveggenza» sembra indicare che la spiegazione è un'ipotesi del dossografo. Comunque sia, Diogene accenna a una inclinazione del cosmo, come già avevano accennato Anassimandro e Anassimene, a spiegare le stagioni e la loro varia durata: e specifica ch'essa è spontanea; e ch'ebbe origine dopo la nascita degli animali. La prima indicazione è facilmente comprensibile, essendo il cosmo governato dall'aria già nata. Però difficile è capire perché Diogene dicesse che questa inclinazione avvenne dopo la nascita degli animali. E nessuna congettura può trovare conferma nelle testimonianze e nei frammenti pervenutici.

12, 1. Διογένης... κόσμου: la notizia di maggior importanza contenuta nel passo sembra essere questa, che per

Diogene e Melisso dicono che il tutto è infinito, ma che il cosmo è limitato.

Anassimandro... Diogene, Leucippo dicono che il cosmo perisce.

11. Diogene e Anassagora dissero che, dopo la composizione del cosmo e dopo che dalla terra furono tratti fuori gli animali, il cosmo s'inclinò spontaneamente verso il mezzogiorno, forse per preveggenza, affinché alcune parti del cosmo divenissero abitabili e altre inabitabili, secondo il freddo e l'infocamento e la equilibrata commistione del caldo e del freddo.

12. Diogene dice che gli astri sono simili alla pietra pomice e crede ch'essi siano respiri del cosmo; e che siano infocati; e che insieme con gli astri visibili ruotino delle pietre invisibili e per questo senza nome; e che spesso cadano sulla terra spegnendosi, come l'astro di pietra infocato caduto in Egospotami.

Diogene gli astri sono simili alla pietra pomice, e sono respiri del cosmo, perché la parola « respiro », piuttosto che indicare un elemento diverso dall'aria, sembra alludere all'aria: gli astri sarebbero aria, anzi aria infocata, racchiusa in massa dentro qualche cosa che è simile alla pietra pomice. Già accennai, nell'introduzione, che l'aria è la forma in cui il « medesimo » si presenta come piú sottile, ovverossia la forma piú semplice di composizione del « medesimo »; di qui ricaverei che gli astri, essendo aria infocata, sono composizioni semplicissime del « medesimo », raccolte insieme e palesantisi in un aspetto diverso da quello di altre composizioni semplicissime, quelle dell'aria propriamente detta, dell'aria non infocata; penso quindi a composizioni semplicissime dotate di maggior velocità. L'aria, nel suo aspetto piú proprio, dovrebbe essere nata dopo il fuoco. — 3. **συμπεριφέρεσθαι... πέτρινον**: di pietre invisibili, rotanti nel cosmo, aveva parlato anche Anassimene, e ad Anassimene si pensò che Diogene qui si ispiri (cfr. Mondolfo in Zeller-Mondolfo, op. cit., p. 270). A me parve però che in Anassimene non ci fosse una netta distinzione tra astri visibili e pietre invisibili (o meteoriti), ma piuttosto tra terra piú infocata e piú visibile e terra meno infocata e meno visibile. Anassimene interpretava tutti i fenomeni secondo una dottrina vigorosa e rigida; Diogene, pare, era attento osservatore piú che vigoroso

13. — — 20, 10 (D. 349) Δ. κισηροειδῆ τὸν ἥλιον, εἰς ὃν ἀπὸ τοῦ αἰθέρος ἀκτῖνες ἐναποστηρίζονται.

— — 23, 4 (D. 353) Δ. ὑπὸ τοῦ ἀντιπίπτοντος τῆι θερμότητι ψυχροῦ σβέννυσθαι τὸν ἥλιον.

14. — — 25, 10 (D. 356) Δ. κισηροειδὲς ἄναμμα τὴν σελήνην.

15. — III 2, 8 (D. 367) Δ. ἀστέρας εἶναι τοὺς κομήτας.

16. — — 3, 8 (D. 368) Δ. ἔμπτωσιν πυρὸς εἰς νέφος ὑγρόν, βροντὴν μὲν τῆι σβέσει ποιοῦν, τῆι δὲ λαμπηδόνι τὴν ἀστραπήν· συναιτιᾶται δὲ καὶ τὸ πνεῦμα.

SEN. Nat. qu. II 20 D. Apolloniates ait quaedam
5 tonitrua igne, quaedam spiritu fieri: illa ignis facit, quae ipse antecedit et nuntiat; illa spiritus, quae sine splendore crepuerunt.

16, 1 ἐμπύρωσιν cod.: corr. Canter

filosofo, e i fenomeni del cielo vedeva molteplici, e come tali li descriveva. C'erano, egli vedeva, astri lucenti, c'erano pietre invisibili, che movendosi rapide s'infiammavano, e poi si spegnevano, come il meteorite caduto in Egospotami. Ed egli diceva la differenza tra astri e meteoriti. Il suo «medesimo», infinitamente variabile, era, del resto, tale da non escludere alcun possibile fenomeno.

13, 1. Διογένης... ἐναποστηρίζονται: questa testimonianza s'accorda con l'altra dello stesso Aezio, dove è detto che gli astri, secondo Diogene, erano simili alla pietra pomice, e respiri del cosmo; anche il sole è un astro; dunque anche il sole è simile alla pietra pomice, ed è respiro del cosmo. Sennonché qui non è usato il termine «respiro del cosmo»; qui, dopo aver detto che il sole per Diogene era simile alla pietra pomice, Aezio dice che in esso, secondo Diogene, si fissavano i raggi provenienti dall'etere. Il sole sarebbe stato dunque, per Diogene, una massa di raggi dell'etere tenuti insieme da qualche cosa che è simile alla pietra pomice, e i raggi dell'etere sarebbero quindi un aspetto dell'aria, io penso celerissimamente mossa, un aspetto anteriore, se s'accetta la testimonianza di

13. Diogene dice che il sole è simile alla pietra pomice, e che in esso si fissano i raggi provenienti dall'etere.

Diogene dice che il sole viene spento dal freddo che s'imbatte nel caldo.

14. Diogene dice che la luna è una massa infocata che ha l'aspetto della pietra pomice.

15. Diogene dice che le comete sono astri.

16. Diogene dice che il cadere del fuoco su di una nuvola umida produce, spegnendosi, il tuono, e col suo brillare il lampo: concausa per lui è anche il vento.

Diogene d'Apollonia dice che alcuni tuoni sono prodotti dal fuoco, altri dall'aria mossa: sono prodotti dal fuoco quelli che il fuoco stesso precede annunziandoli, dall'aria mossa quelli che risuonano senza bagliori.

Aristotele, a quello dell'aria propriamente detta, quella che è il termine dell'evoluzione. — **3. Διογένης... τὸν ἥλιον**: che Diogene si esprimesse in questo modo, è dubitabile: il caldo e il freddo pare ch'egli li pensasse come effetti delle variazioni del «medesimo» piuttosto che come cause (cfr. Nota introduttiva). Ma coerente col pensiero della variazione per evoluzione e involuzione è questa affermazione, che anche il sole muore.

14. Διογένης... σελήνην: l'affermazione che la luna è simile alla pietra pomice implica che per Diogene essa è un astro, nel medesimo modo che il sole: e dunque che ha luce sua propria, o meglio che, come il sole, essa ha luce perché riceve dall'etere i raggi rapidissimi, o raggi di fuoco.

16, 4. *Diogenes... crepuerunt*: le due testimonianze, di Aezio e di Seneca, sono, nella sostanza, concordi, anche se l'espressione di Aezio, che il vento è concausa nella formazione del tuono, è oscura, e ben chiaro è invece, in Seneca, che il vento è causa dei tuoni non accompagnati da bagliori. Il problema, che forse ci si può porre, è questo, se il fuoco sia, per Diogene, una manifestazione del «medesimo» nettamente distinta dalla manifestazione dello stesso «medesimo» come aria, a quel modo che la manifestazione del «medesimo» come aria è distinta nettamente dalle manifestazioni come acqua e come

16a. Schol. Basil. Marc. 58 Δ. ὁ Ἀπολλωνιάτης ὑπὸ ἀέρος φέρεσθαι τὴν γῆν. Cfr. infra C 2.

17. ALEX. Meteor. B 1 (ad 353 a 32) p. 67, 1 Hayduck λέγει δὲ περὶ τῶν φυσικῶν· οὗτοι δὲ γένεσιν ποιοῦσι τῆς θαλάσσης, ἀλλ' οὐκ ἀγένητον αὐτὴν λέγουσιν ἰδίας πηγὰς ἔχουσαν, ὡς οἱ θεολόγοι. οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὑπόλειμμα
5 λέγουσιν εἶναι τὴν θάλασσαν τῆς πρώτης ὑγρότητος. ὑγροῦ γὰρ ὄντος τοῦ περὶ τὴν γῆν τόπου κἄπειτα τὸ μέν τι τῆς ὑγρότητος ὑπὸ τοῦ ἡλίου ἐξατμίζεσθαι καὶ γίνεσθαι πνεύματά τε ἐξ αὐτοῦ καὶ τροπὰς ἡλίου τε καὶ σελήνης, ὡς διὰ τὰς ἀτμίδας ταύτας καὶ τὰς ἀναθυμιάσεις κἀκείνων τὰς
10 τροπὰς ποιουμένων, ἔνθα ἡ ταύτης αὐτοῖς χορηγία γίνεται, περὶ ταῦτα τρεπομένων· τὸ δέ τι αὐτῆς ὑπολειφθὲν ἐν τοῖς κοίλοις τῆς γῆς τόποις θάλασσαν εἶναι· διὸ καὶ ἐλάττω γίνεσθαι ξηραινομένην ἑκάστοτε ὑπὸ τοῦ ἡλίου καὶ τέλος ἔσεσθαί ποτε ξηράν. ταύτης τῆς δόξης ἐγένετο, ὡς ἱστορεῖ
15 Θεόφραστος [Phys. Opin. fr. 23 D. 494], Ἀναξίμανδρός τε καὶ Δ.· Δ. δὲ καὶ τῆς ἁλμυρότητος ταύτην αἰτίαν λέγει, ὅτι ἀνάγοντος τοῦ ἡλίου τὸ γλυκὺ τὸ καταλειπόμενον καὶ ὑπομένον ἁλμυρὸν εἶναι συμβαίνει. Cfr. ibid. 73, 22; HIPPOCR. de aëre aqu. loc. 8 [CMG I, 1 p. 62, 11]; POR-
20 PHYR. ad Hom. Il. 11, 53. 54 p. 161 Schr.

---

terra. Nel fr. 2 Diogene parla della terra, dell'acqua, dell'aria, del fuoco come di forme del « medesimo »: ma aggiunge anche che sono manifestazioni del « medesimo » anche tutte le altre cose che noi sperimentiamo; e ne parla polemicamente, contrastando con chi poneva l'acqua, l'aria, la terra, il fuoco come irriducibili. L'identificazione degli astri coi respiri del cosmo, e il chiarimento che nel sole si fissano i raggi dell'etere, mi fanno supporre che il fuoco in realtà non sia tanto una manifestazione del « medesimo », quanto un aspetto della manifestazione che ha il nome di aria: insomma che le manifestazioni elementari del « medesimo » non siano quattro, ma due. L'ipotesi che il tuono abbia origine dal fuoco o dallo spirito, conferma forse questa interpretazione: il fuoco e lo spirito, o soffio, sono due aspetti dell'aria; all'aria piú fredda, o aria propriamente detta, sarebbero dovuti i tuoni non accompagnati da bagliore, all'aria calda gli altri.

16a. Diogene d'Apollonia dice che la terra è portata dall'aria.

17. Dice dei Fisici: costoro fanno incominciare la generazione dal mare, ma senza pensare, come i teologi, ch'esso sia ingenerato e con sue proprie sorgenti. Alcuni d'essi, infatti, lo pensano come un residuo dell'umidità primitiva. Perché, essendo umido lo spazio che circonda la terra, una parte di quest'umido sarebbe poi fatta evaporare dal sole, e ne nascerebbero i venti e le conversioni del sole e della luna, come se questi, movendosi i vapori e le esalazioni, anch'essi si movessero, volgendosi intorno a quei luoghi dove li trovano in abbondanza: e mare sarebbe la parte rimasta nelle cavità della terra; e perciò il mare diventerebbe piú piccolo, essendo sempre disseccato dal sole, fino ad essere, alla fine, completamente disseccato. Furono di questa opinione, come asserisce Teofrasto, Anassimandro e Diogene. Diogene trova anche una causa al suo essere salato: questa, che, traendone via il sole ciò che è dolce, quello che resta e permane diventa salato.

17, 5. **ὑγροῦ γὰρ ὄντος... Διογένης**: nella testimonianza vanno distinte due parti: quella che riguarda la formazione del mare e quella che riguarda i movimenti del sole dopo la formazione del cosmo. Pare che Diogene accogliesse e l'una e l'altra opinione da Anassimandro. Ma se le accolse, le accolse con altro pensiero. In Anassimandro la nascita della terra su dall'acqua e il restringersi dell'umidità nel mare dicevano un momento della lotta cosmica dei contrari: in Diogene è da pensare piuttosto che la terra umida fosse una manifestazione del «medesimo»; e che in altra parte il «medesimo» si manifestasse come fuoco (o aria calda e rapidissimamente mossa); e che poi, per reciproca azione del medesimo nelle sue contrapposte manifestazioni, si separassero dalla terra umida la terra e l'acqua, e si distinguessero, nell'aria ignea, aria e fuoco. Insomma le manifestazioni elementari originarie del medesimo sarebbero due; e le due manifestazioni elementari originarie si discernerebbero ciascuna in due: e delle due prime quella dell'acqua-terra costituirebbe la manifestazione piú passiva (o materiale), e quella dell'aria-fuoco la manifestazione piú attiva; e l'aria sarebbe l'intelligenza nella sua piú pura rivelazione.

18. Schol. Apoll. Rhod. IV 269 (D. 228) Δ. δὲ ὁ 'Α.
ὑπὸ ἡλίου ἁρπάζεσθαι τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης, ὃ τότε εἰς
τὸν Νεῖλον καταφέρεσθαι· οἴεται γὰρ πληροῦσθαι τὸν Νεῖλον
ἐν τῶι θέρει διὰ τὸ τὸν ἥλιον εἰς τοῦτον τὰς ἀπὸ γῆς ἰκ-
5 μάδας τρέπειν.

SEN. N. quaest. IV a 2, 28 ss. D. Apolloniates ait:
'sol humorem ad se rapit: hunc adsiccata tellus ex
mari ducit, tum ex ceteris aquis. fieri autem non
potest, ut una sicca sit tellus, alia abundet. sunt
10 enim perforata omnia et invicem pervia, et sicca ab
humidis sumunt. alioquin, nisi aliquid ⟨liquidi⟩ terra
acciperet, exaruisset. ergo undique sol trahit, sed ex
his, quae premit, maxime: haec meridiana sunt. (29)
terra, cum exaruit, plus ad se humoris adducit. ut in
15 lucernis oleum illo fluit, ubi exuritur, sic aqua illo in-
cumbit, quo vis caloris et terrae aestuantis arcessit.
unde ergo trahit? ex illis scilicet partibus semper hibernis:
septemtrionales exundant. ob hoc Pontus in infernum
mare assidue fluit rapidus (non ut cetera maria alter-
20 natis ultro citro aestibus) in unam partem semper pronus
et torrens. quod nisi facile his itineribus quod cuique
deest redderetur, quod cuique superest emitteretur, iam
aut sicca essent omnia aut inundata'. (30) interrogare
Diogenem libet, quare, cum pertusa sunt cuncta et invi-

18, 8 *tum* LZ: *cum* Φ: *ipsum* Gercke   9 *una* ηL^2: *uia* Φ: *auia, alia* PTZ: *ima* Gercke   11 *alioquin* L^{2}Z: *aliquando* Φ: *aliqua. inde* Gercke   ‹*liquidi*› Gertz   12 *undique* L^{2}Z: *undi* Λ: *unde* ηE, Madvig   *sed*] *scilicet* Madvig   13 *premit* Z: *premunt* Φ: *premuntur* Gercke   18 *septemtrionales* Gercke: *septemtrionalis* Φ   21 *facile his* Madvig: *fac(it) his* φ: *facit hisque* ED: *faceret his* ηT: *factis* Diels   22 *cuique* T: *cui* Φ   24 *quare cum pertusa sunt* T: *quasi compertus ās* Φ: *quasi percussa sint* L

18, 1. Διογένης δὲ... καταφέρεσθαι: appare di qui che l'umidità, tratta su dalla terra, resta umidità, e come tale si riversa ancora sulla terra. Diogene distingueva insomma la cosmogonia dalla cosmologia; e dopo aver parlato del mutarsi del «medesimo», parlava anche della stabilità relativa del cosmo, e del modo d'essa stabilità, secondo quanto appariva all'osservatore scienziato; e di questa stabilità cercava di

18. Diogene d'Apollonia dice che il sole trae fuori dal mare l'acqua, e che essa allora si riversa nel Nilo: pensa infatti che il Nilo, nell'estate, si gonfi per opera del sole, che in esso riverserebbe l'umidità tratta su dalla terra.

Dice Diogene d'Apollonia: « Il sole trae a sé l'umidità: quest'umidità la terra disseccata la riceve dal mare e dalle altre acque. Non può accadere che una terra sia secca, e un'altra abbondi d'umidità. Perché tutte le parti della terra sono porose e in comunicazione tra loro, sicché le parti secche traggono umidità dalle umide. Altrimenti, se la terra non ne ricevesse, si sarebbe disseccata. Ordunque il sole trae l'umidità d'ogni parte, ma soprattutto da quelle su cui maggiormente sovrasta: e sono queste le parti a mezzogiorno. La terra, quando s'è disseccata, trae a sé maggiore umidità. Come nelle lucerne l'olio scorre là dove brucia, cosí l'acqua corre là dove la richiamano il calore del sole e della terra infocata. Orbene donde la terra la richiama? evidentemente da quelle parti che vivono in un perpetuo inverno: le settentrionali infatti ne abbondano. Per questo il Ponto perpetuamente fluisce rapido verso il mare che gli sta a meridione (infatti non vive, come gli altri mari, con flussi alterni), correndo sempre velocemente nella stessa direzione. Che se non venisse, per queste strade, restituita facilmente a ciascuna parte l'umidità deficiente, e non fosse mandata fuori quella sovrabbondante, ormai o tutto sarebbe secco o tutto inondato ». Si potrebbe domandare a Diogene perché mai, quando ogni parte è aperta e accessibile d'ogni parte, d'estate i

---

descrivere i modi e di determinare le cause. — 7. *sol humorem... pronus et torrens*: il problema di Diogene sembra essere stato questo, perché il Nilo d'estate cresca e gli altri fiumi no. E la spiegazione sarebbe di tal modo. La terra è porosa, cosicché ciascuna sua parte accoglie, attraverso i pori, l'acqua dal mare e dalle altre parti della terra, quando tende a disseccarsi. Or essa tende a disseccarsi quando il sole piú la riscalda: per tal modo avviene che, quando il sole piú riscalda una parte, dalle parti piú umide l'acqua scorre verso questa parte piú riscaldata. Per tal modo nell'estate l'acqua defluisce dal nord piú umido

25 cem commeant, non omnibus locis aestate maiora sint flumina. ' Aegyptum sol magis percoquit, itaque Nilus magis crescit '.

19. THEOPHR. de sens. 39 (D. 510) Δ. δ' ὥσπερ τὸ ζῆν καὶ τὸ φρονεῖν τῶι ἀέρι καὶ τὰς αἰσθήσεις ἀνάπτει· διὸ καὶ δόξειεν ἂν τῶι ὁμοίωι ποιεῖν (οὐδὲ γὰρ τὸ ποιεῖν εἶναι καὶ πάσχειν, εἰ μὴ πάντα ἦν ἐξ ἑνός)· τὴν μὲν ὄσφρησιν 5 τῶι περὶ τὸν ἐγκέφαλον ἀέρι· τοῦτον γὰρ ἄθρουν εἶναι καὶ σύμμετρον τῆι ὀσμῆι· τὸν γὰρ ἐγκέφαλον αὐτὸν μανὸν καὶ ⟨τὰ⟩ φλεβία λεπτότατα, ⟨τὸν⟩ δ' ἐν οἷς ἡ διάθεσις ἀσύμμετρος [καὶ] οὐ μείγνυσθαι ταῖς ὀσμαῖς· ὡς εἴ τις εἴη τῆι κράσει σύμμετρος, δῆλον ὡς αἰσθανόμενον ἄν. (40) τὴν δ' 10 ἀκοήν, ὅταν ὁ ἐν τοῖς ὠσὶν ἀὴρ κινηθεὶς ὑπὸ τοῦ ἔξω διαδῶι πρὸς τὸν ἐγκέφαλον. τὴν δὲ ὄψιν [ὁρᾶν] ἐμφαινομένων εἰς τὴν κόρην, ταύτην δὲ μειγνυμένην τῶι ἐντὸς ἀέρι ποιεῖν αἴσθησιν· σημεῖον δέ· ἐὰν γὰρ φλεγμασία γένηται τῶν φλεβῶν, οὐ μείγνυσθαι τῶι ἐντὸς οὐδ' ὁρᾶν ὁμοίως τῆς ἐμφάσεως 15 οὔσης. τὴν δὲ γεῦσιν τῆι γλώττηι διὰ τὸ μανὸν καὶ ἁπαλόν. περὶ δὲ ἁφῆς οὐδὲν ἀφώρισεν οὔτε πῶς οὔτε τίνων ἐστίν. ἀλλὰ μετὰ ταῦτα πειρᾶται λέγειν, διὰ τί συμβαίνει τὰς αἰσθήσεις ἀκριβεστέρας εἶναι καὶ τῶν ποίων. (41) ὄσφρησιν μὲν οὖν ὀξυτάτην οἷς ἐλάχιστος ἀὴρ ἐν τῆι κεφαλῆι· τάχιστα

18, 25 *commeent* Fortunatus *sunt* ηE

19,6 ὀσμῆι Schneider: ἀκοῆι codd. μανὸν Diels: μόνον codd. **7** ‹τὰ› Diels λεπτότατα Kochalsky: λεπτότατον codd. ‹τὸν› Kochalsky διάθεσις Diels: θέσις codd. **8** [καὶ] del. Kochalsky **11** [ὁρᾶν] Usener ἐμφαινομένην codd.: corr. Wimmer **14** μίγνυσι codd.: corr. Wimmer οὐδ' Diels: οὐχ codd. **19** οἷς Schneider: ἧς codd. τάχιστα Diels: ἥκιστα codd.

verso il sud piú secco. — **26.** Subito dopo l'*Aegyptum sol magis percoquit, itaque Nilus magis crescit* c'è un guasto profondo, difficilmente sanabile. Comunque la proposizione, che qui come nella raccolta del Diels è riportata come ultima, sembra attribuita a Diogene da Seneca: a Diogene, dopo aver esposto la sua dottrina, Seneca ha mosso l'obiezione che in tutta la terra, per il loro comunicare, dovrebbero crescere o decrescere medesimamente le acque. Un'altra critica doveva seguire (ma a noi per il guasto è inafferrabile), la critica alla proposizione

fiumi non siano maggiori in ogni luogo. « Il sole riscalda maggiormente l'Egitto, e pertanto il Nilo cresce di piú ».

19. (39) Diogene, come la vita e il pensiero, cosí attribuisce all'aria anche le sensazioni. Perciò si può anche dire che egli fa nascere le sensazioni dal simile (dice, del resto, che se tutte le cose non fossero dall'uno, neanche sarebbe possibile ad esse fare o patire). Dice dunque che la sensazione olfattiva si ha mediante l'aria che circonda il cervello, perché essa è densa e commisurata all'odore; esso invece, il cervello, è rilassato, e sottilissime sono le sue vene, e non si mescola con gli odori l'aria, la cui disposizione non è commisurata, perché è evidente che se ci fosse una disposizione adatta alla mescolanza, avrebbe percezione. (40) E la sensazione uditiva, dice, si ha quando l'aria che è nelle orecchie, mossa da quella esterna, penetra nel cervello. E quella visiva per il pervenire alla pupilla di immagini, perché allora questa, mescolandosi con l'aria interna, causa la sensazione. E una prova sarebbe questa, che, quando s'infiammano le vene, non c'è piú mescolanza con l'aria interna, e non si vede piú, benché l'immagine giunga all'occhio. E la sensazione gustativa avviene mediante la lingua, perché questa ha un tessuto raro e delicato. Della sensazione tattile non disse nulla, né come si genera, né di che organi è propria. Invece, dopo questo, cerca di dire perché alcune sensazioni sono piú chiare, e chi le ha. (41) L'olfatto, dice, è piú acuto in quelli che hanno meno aria nella testa, perché la mesco-

---

che il Nilo cresce di piú perché l'Egitto è piú caldo delle altre terre: certo è che questa proposizione non può far parte della critica di Seneca, dato che Seneca afferma che, se fosse vera la teoria di Diogene, il crescere delle acque dovrebbe essere identico in tutto il mondo.

19, 1. Διογένης δὲ κτλ.: il passo di Teofrasto ha importanza piuttosto per lo storico della biologia che per lo storico della filosofia. Ma conferma che l'aria non va identificata col « medesimo », per essere essa sola, tra tutte le manifestazioni del « medesimo », conoscitrice e intelligente: se cosí non fosse, tutte le cose avrebbero medesimamente percezione e intelligenza; e ogni parte d'ogni cosa come tutte le altre parti.

20 γὰρ μείγνυσθαι· καὶ πρὸς τούτοις ἐὰν ἕλκηι διὰ μικροτέρου καὶ στενοτέρου· θᾶττον γὰρ οὕτω κρίνεσθαι· διόπερ ἔνια τῶν ζώιων ὀσφραντικώτερα τῶν ἀνθρώπων εἶναι· οὐ μὴν ἀλλὰ συμμέτρου γε οὔσης τῆς ὀσμῆς τῶι ἀέρι πρὸς τὴν κρᾶσιν μάλιστα ἂν αἰσθάνεσθαι τὸν ἄνθρωπον. ἀκούειν δ'
25 ὀξύτατα, ὧν αἵ τε φλέβες λεπταί, ⟨καὶ ἃ⟩ καθάπερ τῆι ὀσφρήσει κἀν τῆι ἀκοῆι τέτρηται βραχὺ καὶ λεπτὸν καὶ ἰθὺ καὶ πρὸς τούτοις τὸ οὖς ὀρθὸν ἔχει καὶ μέγα· κινούμενον γὰρ τὸν ἐν τοῖς ὠσὶν ἀέρα κινεῖν τὸν ἐντός. ἐὰν δὲ εὐρύτερα ἦι, κινουμένου τοῦ ἀέρος ἦχον εἶναι καὶ τὸν ψόφον ἄναρθρον
30 διὰ τὸ μὴ προσπίπτειν πρὸς ἠρεμοῦν. (42) ὁρᾶν δ' ὀξύτατα ὅσα τε τὸν ἀέρα καὶ τὰς φλέβας ἔχει λεπτάς, ὥσπερ ἐπὶ τῶν ἄλλων, καὶ ὅσα τὸν ὀφθαλμὸν λαμπρότατον. μάλιστα δ' ἐμφαίνεσθαι τὸ ἐναντίον χρῶμα· διὸ τοὺς μελανοφθάλμους μεθ' ἡμέραν καὶ τὰ λαμπρὰ μᾶλλον ὁρᾶν, τοὺς δ' ἐναντίους
35 νύκτωρ. ὅτι δὲ ὁ ἐντὸς ἀὴρ αἰσθάνεται μικρὸν ὢν μόριον τοῦ θεοῦ, σημεῖον εἶναι, διότι πολλάκις πρὸς ἄλλα τὸν νοῦν ἔχοντες οὔθ' ὁρῶμεν οὔτ' ἀκούομεν. (43) ἡδονὴν δὲ καὶ λύπην γίνεσθαι τόνδε τὸν τρόπον· ὅταν μὲν πολὺς ὁ ἀὴρ μίσγηται τῶι αἵματι καὶ κουφίζηι κατὰ φύσιν ὢν καὶ κατὰ πᾶν
40 τὸ σῶμα διεξιών, ἡδονήν· ὅταν δὲ παρὰ φύσιν καὶ μὴ μίσγηται συνιζάνοντος τοῦ αἵματος καὶ ἀσθενεστέρου καὶ πυκνοτέρου γινομένου, λύπην. ὁμοίως καὶ θάρσος καὶ ὑγίειαν καὶ τἀναντία. κριτικώτατον δὲ ἡ δ ο ν ῆ ς τὴν γλῶτταν· ἁπαλώτατον γὰρ εἶναι καὶ μανὸν καὶ τὰς φλέβας ἁπάσας ἀνήκειν εἰς
45 αὐτήν· διὸ σημεῖά τε πλεῖστα τοῖς κάμνουσιν ἐπ' αὐτῆς εἶναι, καὶ τῶν ἄλλων ζώιων τὰ χρώματα μηνύειν· ὁπόσα γὰρ ἂν ἦι καὶ ὁποῖα, τοσαῦτα ἐμφαίνεσθαι. τὴν μὲν οὖν αἴσθησιν οὕτω καὶ διὰ τοῦτο γίνεσθαι. (44) φρονεῖν δ', ὥσπερ ἐλέχθη, τῶι ἀέρι καθαρῶι καὶ ξηρῶι· κωλύειν γὰρ
50 τὴν ἰ κ μ ά δ α τὸν νοῦν· διὸ καὶ ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ἐν ταῖς μέθαις καὶ ἐν ταῖς πλησμοναῖς ἧττον φρονεῖν· ὅτι δὲ ἡ ὑγρότης ἀφαιρεῖται τὸν νοῦν, σημεῖον, διότι τὰ ἄλλα ζῶια χείρω τὴν διάνοιαν· ἀναπνεῖν τε γὰρ τὸν ἀπὸ τῆς γῆς ἀέρα

19, 20 μικροτέρου Diels: μακροτέρου codd. **21** στενοτέρον F **25** ‹καὶ ἃ› Diels **26** κἀν Diels: καὶ codd. **30** ὀξύτατον codd.: corr. Stephanus **36** διότι Diels: διὸ codd. **41** συνισάζοντος codd.: corr. Schneider **45** αὐτῆς Stephanus: αὐτοῖς codd. **51** ὅτι Schneider: ἔτι codd. **53** ἀναπνεῖν Schneider: διαπνεῖν codd.

lanza allora avviene rapidissimamente, tanto piú se il cammino avviene per un condotto piú corto e piú stretto, perché in tal caso si discerne piú presto. Ed è per questo, dice, che alcuni animali hanno olfatto migliore degli uomini. Nondimeno, quando l'odore sia commisurato all'aria in modo atto alla mescolanza, l'uomo può avere sensazioni vividissime. E l'udito è piú rapido in quegli animali in cui le vene sono sottili, e in quelli che, come per l'olfatto cosí per l'udito, hanno un condotto breve e sottile e diritto, e, oltre questo, l'orecchio diritto e grande. Perché l'aria che è nelle orecchie, messa in movimento, muove l'aria interna. Se invece i condotti sono piú larghi, quando l'aria si muove, ne nasce un rimbombo, e il suono, per non incontrarsi con aria tranquilla, è sconnesso. (42) La vista, come gli altri sensi, è piú acuta in quegli animali che hanno aria e vene sottili, e in quelli che hanno l'occhio piú lucente. È il colore contrastante quello che apparisce meglio: per questo appunto quelli che hanno gli occhi neri vedono di giorno e vedono meglio le cose lucenti, quelli che hanno gli occhi chiari vedono meglio di notte. Una prova che è l'aria interna, che è una piccola parte del dio, quella che ha le sensazioni, è in questo, che, spesso, quando abbiamo la mente ad altro, né vediamo né udiamo. (43) In questo modo, dice, nascono il piacere e il dolore: quando molta aria si mescola col sangue, e, essendo conforme alla sua natura e penetrando in tutto il corpo, lo rende leggero, allora nasce il piacere; quando invece è in contrasto con la sua natura e non si mescola, allora, appesantendosi il sangue e diventando piú povero e piú denso, allora nasce il dolore. Nello stesso modo diceva che s'originano anche l'audacia e la salute e i loro contrari. Diceva che l'organo piú proprio del piacere è la lingua, perché è la parte piú delicata e rilassata, e perché tutte le vene salgono ad essa; appunto per questo offre moltissimi indizi delle malattie, e le indicano i vari colori e la varia complessione, anche negli altri animali; perché, quante e quali sono le condizioni, tutte vi si rivelano. Dice dunque che in questo modo e per questo s'hanno le sensazioni. (44) E il pensiero, come s'è detto, si ha mediante l'aria pura e secca, perché l'umidità ostacola la mente: appunto per questo, quando uno dorme o è ubbriaco o è sazio, è meno intelligente. E una prova che

καὶ τροφὴν ὑγροτέραν προσφέρεσθαι. τοὺς δὲ ὄρνιθας ἀναπνεῖν
55 μὲν καθαρόν, φύσιν δὲ ὁμοίαν ἔχειν τοῖς ἰχθύσι· καὶ γὰρ
τὴν σάρκα στιφράν, καὶ τὸ πνεῦμα οὐ διιέναι διὰ παντός,
ἀλλὰ ἱστάναι περὶ τὴν κοιλίαν· διὸ τὴν μὲν τροφὴν ταχὺ
πέττειν, αὐτὸ δ' ἄφρον εἶναι· συμβάλλεσθαι δέ τι πρὸς τῆι
τροφῆι καὶ τὸ στόμα καὶ τὴν γλῶτταν· οὐ γὰρ δύνασθαι
60 συνεῖναι ἀλλήλων. τὰ δὲ φυτὰ διὰ τὸ μὴ εἶναι κοῖλα μηδὲ
ἀναδέχεσθαι τὸν ἀέρα παντελῶς ἀφηιρῆσθαι τὸ φρονεῖν.
(45) ταὐτὸν δ' αἴτιον εἶναι καὶ ὅτι τὰ παιδία ἄφρονα· πολὺ
γὰρ ἔχειν τὸ ὑγρόν, ὥστε μὴ δύνασθαι διὰ παντὸς διιέναι
τοῦ σώματος, ἀλλὰ ἐκκρίνεσθαι περὶ τὰ στήθη· διὸ νωθῆ
65 τε εἶναι καὶ ἄφρονα· ὀργίλα δὲ καὶ ὅλως ὀξύρροπα καὶ εὐ-
μετάπτωτα διὰ τὸ ἐκ μικρῶν κινεῖσθαι τὸν ἀέρα πολύν·
ὅπερ καὶ τῆς λήθης αἴτιον εἶναι· διὰ γὰρ τὸ μὴ ἰέναι διὰ
παντὸς τοῦ σώματος οὐ δύνασθαι συνεῖναι· σημεῖον δέ· καὶ
γὰρ τοῖς ἀναμιμνῃσκομένοις τὴν ἀπορίαν εἶναι περὶ τὸ
70 στῆθος, ὅταν δὲ εὕρωσιν, διασκίδνασθαι καὶ
ἀνακουφίζεσθαι τῆς λύπης. Cfr. Aristoph. Thesm. 14 ss.

20. ARIST. de anima A 2, 405 a 21 Δ δ' ὥσπερ καὶ
ἕτεροί τινες ἀέρα [sc. τὴν ψυχὴν εἶναι], τοῦτον οἰηθεὶς πάντων
λεπτομερέστατον εἶναι καὶ ἀρχήν· καὶ διὰ τοῦτο γινώσκειν
τε καὶ κινεῖν τὴν ψυχήν, ῆι μὲν πρῶτόν ἐστι καὶ ἐκ τούτου
5 τὰ λοιπά, γινώσκειν, ῆι δὲ λεπτότατον, κινητικὸν εἶναι.

19, 56 στιφρὰν Coray: στρυφνὰν codd. **58** δέ τι Diels: δ' ἔτι codd. **61** ἀναιρεῖσθαι codd.: corr. Schneider **66** κινεῖσθαι P, om. F: κρίνεσθαι Diels

20, 1. Διογένης δ' ὥσπερ... εἶναι: la testimonianza che l'aria era per Diogene l'elemento (o la manifestazione del «medesimo») costituito di parti piú sottili, non presenta alcuna difficoltà: quelle parti che si compongono nell'aria, dovrebbero essere gli atomi del «medesimo». E che Diogene pensasse l'aria come costituita di atomi, si ricava, io credo, anche dalla testimonianza di Aezio, che Diogene, come Leucippo e Democrito, pensava come propriamente elementari soltanto gli atomi e il vuoto: testimonianza accordantesi con l'altra di Simplicio, che Diogene accolse nella sua filosofia pensieri

l'umidità impedisce il pensiero è in questo, che gli altri animali hanno meno intelligenza dell'uomo: respirano, infatti, l'aria che vien su dalla terra, e si nutrono di cibo piú umido. Quanto agli uccelli, essi respirano bensí aria pura, ma hanno natura simile a quella dei pesci: hanno infatti una carne spessa, che non permette all'aria di penetrare in tutto il corpo, ma la ferma nel ventre; per tal modo digeriscono rapidamente, ma sono privi di intelligenza. Oltre al nutrimento contribuiscono in parte anche la bocca e la lingua, perché (per la loro conformazione) gli animali non possono conversare tra loro. E completamente prive di pensiero sono le piante, perché non hanno cavità e non possono accogliere l'aria. (45) Questa è la causa per cui anche i fanciulli sono dissennati: hanno infatti molta umidità, sicché l'aria non può penetrare in tutto il corpo, ma si ferma nel petto: per questo sono sciocchi e dissennati. Collerici e instabili e volubili sono perché la molta aria (che respirano) deve essere mossa da petti piccoli. E questa è anche la causa dell'oblio: infatti l'aria, non potendo passare per tutto il corpo, non può raccogliersi; e un indizio è questo, che quando uno cerca di ricordare sente la fatica nel petto; quando ha trovato, l'aria si spande, e l'uomo si libera dall'afflizione.

20. Diogene, con alcuni altri, disse che (l'anima) è aria, pensando che questa fosse l'elemento costituito di parti piú sottili e il principio. E per questo disse che l'anima conosce e muove: conosce, in quanto è principio e da essa nascono le altre cose; muove, in quanto è costituita di parti piú sottili.

---

di Leucippo. Difficoltà offre piuttosto la definizione dell'aria come principio primo, donde traggono origine le cose. L'aria, a me parve, è presentata come termine dell'evoluzione del principio primo o « medesimo », sua manifestazione, non essa stessa principio. Forse Aristotele sceglie, tra le varie manifestazioni del medesimo, l'aria come principio perché, in quanto manifestazione del « medesimo », anch'essa è, come le altre manifestazioni, nella sostanza « medesimo », mentre solo essa (e nessun'altra manifestazione) è dotata d'intelligenza ordina-

AËT. IV 7, 1 (D. 392 not.) Πυθαγόρας μὲν καὶ Ἀναξαγόρας καὶ Δ. ... ἄφθαρτον εἶναι τὴν ψυχὴν ἀπεφήναντο.
— — 5, 7 [D. 391] Διογένης ἐν τῆι ἀρτηριακῆι κοιλίαι τῆς καρδίας, ἥτις ἐστὶ πνευματική [sc. εἶναι τὸ ἡγεμονικὸν
10 τῆς ψυχῆς].

21. — — 16, 3 (D. 406) Δ. τοῦ ἐν τῆι κεφαλῆι ἀέρος ὑπὸ τῆς φωνῆς τυπτομένου καὶ κινουμένου [sc. τὴν ἀκοὴν γίνεσθαι].

22. — — 18, 2 (D. 407) Δ. τῆι ἀραιότητι τῆς γλώττης καὶ τῆι μαλακότητι καὶ διὰ τὸ συνάπτειν τὰς ἀπὸ τοῦ σώματος εἰς αὐτὴν φλέβας διαχεῖσθαι τοὺς χυμοὺς ἑλκομένους ἐπὶ τὴν αἴσθησιν καὶ τὸ ἡγεμονικὸν καθάπερ ἀπὸ σπογγιᾶς.

23. — — 9, 8 (D. 397) οἱ μὲν ἄλλοι φύσει τὰ αἰσθητά, Λεύκιππος δὲ ⟨καὶ⟩ Δημόκριτος καὶ Διογένης νόμωι, τοῦτο δ' ἐστὶ δόξηι καὶ πάθεσι τοῖς ἡμετέροις. μηδὲν δ' εἶναι ἀληθὲς μηδὲ καταληπτὸν ἐκτὸς τῶν πρώτων στοιχείων,
5 ἀτόμων καὶ κενοῦ. ταῦτα γὰρ εἶναι μόνα φύσει, τὰ δ' ἐκ τούτων θέσει καὶ τάξει καὶ σχήματι διαφέροντα ἀλλήλων συμβεβηκότα.

23, 2 <καὶ> Kranz

trice. — **6. Πυθαγόρας... ἀπεφήναντο:** la testimonianza è notevole. Aezio, che si rifà a Teofrasto, paragona la concezione dell'anima di Diogene a quella di Pitagora e a quella di Anassagora. Ora è da osservare che, mentre l'anima per Pitagora era distinta dal corpo, come l'uno dal molteplice, il dispari dal pari, il quadrato dal rettangolo, e che disgiunto o perfettamente distinto dalle cose o dai semi delle cose era il Νοῦς anassagoreo, onde veramente indistruttibili erano l'anima pitagorica e la mente anassagorea, l'aria di Diogene, sorta da un processo evolutivo, doveva soggiacere, secondo che mi parve, a un processo involutivo distruggitore, e insomma morire. L'avvicinamento dell'anima di Diogene alla Mente di Anassagora e all'anima di Pitagora sembra dunque dovuto al fatto che Teofrasto osservava che Diogene contrapponeva l'aria, essa sola, a tutto

Pitagora e Anassagora e Diogene... dissero che l'anima è indistruttibile.

Diogene disse che la parte dell'anima che guida è nella cavità arteriosa del cuore, che è ricca d'aria.

21. Diogene disse che quella che ode è l'aria che sta nella testa, quando è colpita e mossa dalla voce.

22. Secondo Diogene i succhi si spargono perché la lingua è morbida e rarefatta, e perché le vene dal corpo s'uniscono in essa; e vengono quindi portati, come da una spugna, alla parte dell'anima che è guida, e lí percepiti.

23. Gli altri dicono che per virtú di natura percepiamo le cose; Leucippo e Democrito e Diogene dicono invece che le percepiamo per uso, cioè secondo il nostro credere e patire. E che nulla c'è di vero e comprensibile, eccetto gli elementi primi, atomi e vuoto. Questi soli infatti sono per natura, mentre le cose derivate da essi, differenti tra di loro per posizione, ordine e figura, sono opere del caso.

---

il resto, cosí come Anassagora contrapponeva la Mente alle cose e Pitagora l'anima al corpo, anche se poi Aezio, errando, attribuiva a Diogene lo stesso pensiero dell'immortalità che era di Anassagora e di Pitagora.

23, 1. οἱ μὲν ἄλλοι... συμβεβηκότα: che qualche cosa di comune ci sia in Leucippo e in Diogene disse Teofrasto, come sappiamo da Simplicio. Ma l'espressione di Aezio sembra attribuire a Diogene anche pensieri di Democrito, che Diogene non accoglieva, estendendo la simiglianza oltre i suoi termini. A Diogene non si può infatti attribuire il pensiero che casuale è il nascere di ogni cosa, se in un suo frammento è esplicitamente dichiarato che l'ordine è dovuto a intelligenza, e che esso è il migliore possibile. Difficile è quindi pensare che Diogene distinguesse tra conoscenze per φύσις e conoscenze per νόμος. Ma non negherei che Diogene, come Leucippo, pensasse all'esistenza di atomi e di vuoto.

24. CLEM. Paedag. I 6, 48 (I 119, 2 St.) τινὲς δὲ καὶ τὸ σπέρμα τοῦ ζώιου ἀφρὸν εἶναι τοῦ αἵματος κατ' οὐσίαν ὑποτίθενται, ὃ δὴ τῆι ἐμφύτωι τοῦ ἄρρενος θέρμηι παρὰ τὰς συμπλοκὰς ἐκταραχθὲν ἐκριπιζόμενον ἐξαφροῦται κἀν ταῖς σπερματίσιν παρατίθεται φλεψίν· ἐντεῦθεν γὰρ ὁ 'Απολλ. Δ. τὰ ἀφροδίσια κεκλῆσθαι βούλεται. Cfr. B 6.

25. ARISTOPHANES epit. hist. anim. I 78 (Suppl. Arist. I 1 p. 23, 13) διαπίπτειν δὲ Διογένην τὸν 'Απολλωνιάτην εἰρηκότα ταῖς κοτυληδόσι ταῖς ἐν τῆι μήτραι τρέφεσθαι τὰ ἔμβρυα. Cfr. CENSOR. 6, 3 [Vors. 38 A 17], ARISTOT. de gen. anim. B 7, 746 a 19.

26. CENSOR. 9, 2 D. Apolloniates ... masculis corpus ait quattuor mensibus formari et feminis quinque. Cfr. B 9.

27. — 5, 4 (D. 190) utrumne ex patris tantummodo semine partus nascatur, ut D. ..., an etiam ex matris. — 6, 1 D. Apolloniates ex umore primum carnem fieri existimavit, tum ex carne ossa nervosque et ceteras partes enasci.

28. AËT. V 15, 4 (D. 426) Δ. γεννᾶσθαι μὲν τὰ βρέφη ἄψυχα, ἔνθερμα δέ· ὅθεν τὸ ἔμφυτον θερμὸν εὐθέως προχυθέντος τοῦ βρέφους τὸ ψυχρὸν εἰς τὸν πνεύμονα ἐφέλκεσθαι.

29. — — 24, 3 (D. 436) Δ. ἐὰν ἐπὶ πᾶν τὸ αἷμα διαχεόμενον πληρώσηι μὲν τὰς φλέβας, τὸν δὲ ἐν αὐταῖς περιεχόμενον ἀέρα ὤσηι εἰς τὰ στέρνα καὶ τὴν ὑποκειμένην γαστέρα, ὕπνον γίγνεσθαι καὶ θερμότερον ὑπάρχειν τὸν θώρακα· ἐὰν δὲ ἅπαν τὸ ἀερῶδες ἐκ τῶν φλεβῶν ἐκλίπηι, θάνατον συντυγχάνειν.

28, 2 ἔνθερμα δέ Diels: ἐν θερμασίαι δέ codd.

29, 1 ἐάν Diels: εἰ codd. 2 περιχεόμενον B 4 γίγνεσθαι Diels: γεγενῆσθαι codd.

24. Alcuni pensano che, nella sua essenza, anche il seme dell'animale sia schiuma del sangue: il quale sangue, nel calore innato del maschio, mosso e sbattuto durante il coito, schiumeggerebbe e si disporrebbe nelle vene spermatiche. Per questo Diogene vuole che tali piaceri abbiano avuto il nome di piaceri venerei.

25. Sbaglia Diogene d'Apollonia, per cui il feto è nutrito dai cotiledoni che sono nella matrice.

26. Diogene d'Apollonia... dice che il corpo dei maschi si forma in quattro mesi, e quello delle femmine in cinque.

27. ... se il parto nasca solo dal seme del padre, come crede Diogene, o anche da quello della madre. Diogene d'Apollonia pensò che dall'umido prima si formasse la carne, poi che dalla carne si formassero le ossa e i nervi e le altre parti.

28. Diogene dice che i fanciulli nascono senz'anima, ma sono caldi: sicché, subito dopo la nascita del fanciullo, il caldo innato trae a sé nel polmone il freddo.

29. Diogene dice che se il sangue spargendosi riempie completamente le vene, e caccia l'aria, in esse contenuta, nel petto, e, sotto, nel ventre, se ne ingenera il sonno, e il tronco si riscalda: se poi la parte aerea abbandona completamente le vene, ne viene la morte.

24, 6. ἐντεῦθεν γὰρ... βούλεται: la parola greca ἀφροδίσια è imparentata con la parola ἀφρός, indicante la schiuma: di lí l'argomentazione di Diogene.

27, 3. *Diogenes... enasci*: ancora, mi pare, è implicita una distinzione netta tra la formazione del corpo e quella dell'anima: quello, solo quello, si forma dall'umido; l'anima deve avere altra origine.

28. Διογένης... ἐφέλκεσθαι: l'anima, che entra nel neonato, è dunque aria che raffredda il caldo interno, e che nell'interno si scalda in modo da essere piú calda dell'aria circostante. Cosí si legge anche nel frammento quinto. La dottrina dell'aria che raffredda era anche dei Pitagorici.

29a. [GALEN.] de humor. XIX 495 K. καὶ μὲν δὴ καὶ ἀπὸ τοῦ χρώματος ὥσπερ [ἐπὶ] τοῦ χυμοῦ ἐπικράτεια οὕτω καὶ τοῦ νοσήματος διαγινώσκεται. ἔστι δὲ καὶ αὕτη οὐδὲν ἧττον τῶν μεγίστων διαγνώσεων ἀκριβεστάτη καὶ Διο-
5 γένει καὶ τοῖς κατ' ἐκείνου καιροῦ σοφοῖς ὡς μαντική τις νομιζομένη. πολὺν μὲν γὰρ οἱ ἄνδρες ἐκεῖνοι περὶ χρωμάτων ἐποιήσαντο λόγον, ταῖς διαφοραῖς αὐτῶν καὶ τὰ νοσήματα μεριζόμενοι, ἐρυθρόχρους τε τοὺς αἱματώδεις καὶ πυρρόχρους, οἷς ὁ πικρὸς πλεονάζει χυμός, καὶ μελανόχρους, οἷς ⟨ὁ⟩
10 μέλας, καὶ λευκόχρους τοὺς φλεγματίας ἀποκαλοῦντες, ἐρυθρόχροά τε καὶ πυρρόχροα τὰ ἐπὶ τούτοις νοσήματα καὶ μελανόχροα καὶ λευκόχροα λέγοντες οὐκ οἶδα ἀνθ' ὅτου τὰ πολλὰ τῆς τέχνης καταλιπόντες μαρτύρια κἀκεῖνα ⟨ἃ⟩ μᾶλλον δύναται τοῦ νοσήματος τὴν ἀκριβῆ διάκρισιν παρασχεῖν, τοῖς
15 χρώμασι μόνοις τὴν ἐντελῆ διάκρισιν τῆς ἀσθενείας ἀνέθεντο.

30. AËT. V 20, 5 (D. 432) Δ. μετέχειν μὲν αὐτὰ [sc. τὰ ζῶια] τοῦ νοητοῦ καὶ ἀέρος, διὰ δὲ τὸ τὰ μὲν πυκνότητι, τὰ δὲ πλεονασμῶι τῆς ὑγρασίας μήτε διανοεῖσθαι μήτε αἰσθάνεσθαι προσφερῶς δὴ αὐτὰ διακεῖσθαι τοῖς μεμη-
5 νόσι παραπεπαικότος τοῦ ἡγεμονικοῦ.

31. ARISTOT. de respir. 2, 471 a 3 Δ. δ' ὅταν ἀφῶσι [sc. οἱ ἰχθύες] τὸ ὕδωρ διὰ τῶν βραγχίων ἐκ τοῦ περὶ τὸ στόμα περιεστῶτος ὕδατος ἕλκειν τῶι κενῶι τῶι ἐν τῶι στόματι τὸν ἀέρα ὡς ἐνόντος ἐν τῶι ὕδατι ἀέρος . . .
5 — — 471 b 12 διὰ τίν' αἰτίαν ἐν τῶι ἀέρι ἀποθνήισκουσι καὶ φαίνονται ἀσπαρίζοντα ὥσπερ τὰ πνιγόμενα, εἴπερ ἀναπνέουσιν; οὐ γὰρ δὴ τροφῆς γε ἐνδείαι τοῦτο πάσχουσιν. ἣν γὰρ λέγει Δ. αἰτίαν, εὐήθης· φησὶ γὰρ ὅτι τὸν ἀέρα πολὺν ἕλκουσι λίαν ἐν τῶι ἀέρι, ἐν δὲ τῶι ὕδατι μέτριον, καὶ διὰ
10 τοῦτ' ἀποθνήισκειν.

32. THEOPHRAST. Hist. pl. III 1, 4 Δ. δὲ σηπομένου τοῦ ὕδατος καὶ μίξιν τινὰ λαμβάνοντος πρὸς τὴν γῆν [sc. τὸν ἀέρα γεννᾶν τὰ φυτά].

29a,2 [ἐπὶ] H. Schöne **5** ἐκείνου Kühn: ἐκεῖνο Schöne **9** ‹ὁ› Diels **12** ὅτου Diels: ὅπου K **13** ‹ἃ› Diels **14** δύναται Diels: ἀδύναται K

30,4 δὴ Diels: δὲ codd. **5** παρεπταικότος codd.: corr. Bernardakis

29a. Il prevalere, come dell'umore, cosí della malattia, si riconosce anche dal colore. Non meno delle altre diagnosi, questa (dal colore) è diagnosi accuratissima; e Diogene e i sapienti di quel tempo la consideravano quasi come un'arte mantica. Essi parlano assai dei colori, distinguendo anche le malattie secondo le loro differenze, chiamando eritrocroi (di color rosso) i sanguigni, e pirrocroi (del color del fuoco) quelli che hanno abbondanza d'umore amaro, e melanocroi (neri) quelli che hanno colore nero, e leucocroi (bianchi) i flemmatici, e, dando un nome alle malattie che son legate a queste condizioni, le dissero eritrocro e pirrocro e melanocro e leucocro; e lasciando da parte, non so perché, i molti indizi dell'arte, anche quelli che possono distinguere con maggiore precisione le malattie, affidarono la diagnosi della malattia ai soli colori.

30. Diogene dice che gli animali partecipano bensí dell'intelligenza e dell'aria, ma che, non pensando e non percependo essi, alcuni per la densità, altri per l'eccesso d'umidità, si trovano nella stessa condizione di chi è folle perché gli si trova fuori di posto la parte dell'anima che guida.

31. Diogene dice che i pesci, quando mandan fuori l'acqua attraverso le branchie, traggono, mediante il vuoto ch'è nella bocca, aria dall'acqua che è intorno alla bocca, come se nell'acqua ci fosse dell'aria.

Per qual mai ragione, se è vero che respirano, quando sono nell'aria muoiono, e si vedono palpitare come chi è soffocato? Perché, certamente, non per mancanza di nutrimento gli accade questo. E la causa che Diogene dice, è sciocca. Dice che, quando sono nell'aria, ne respirano troppa, mentre, quando sono nell'acqua, ne respirano una modica quantità: e che per questo muoiono.

32. Diogene dice che l'aria genera le piante quando l'acqua marcisce, e si mescola in qualche modo con la terra.

33. ALEX. Quaest. II 23 (περὶ τῆς Ἡρακλείας λίθου, διὰ τί ἕλκει τὸν σίδηρον) [II 73, 11 Bruns] Δ. δὲ ὁ Ἀπολλ. πάντα τὰ ἐλατά φησιν καὶ ἀφιέναι τινὰ ἰ κ μ ά δ α ἀφ' αὐτῶν πεφυκέναι καὶ ἕλκειν ἔξωθεν τὰ μὲν πλείω τὰ δὲ
5 ἐλάττω, πλείστην δὲ ἀφιέναι χαλκόν τε καὶ σίδηρον, οὗ σημεῖον τό τε ἀποκαίεσθαί τι καὶ ἀπαναλίσκεσθαι ἀπ' αὐτῶν ἐν τῶι πυρί, καὶ τὸ χριόμενα αὐτὰ ὄξει καὶ ἐλαίωι ἰοῦσθαι· τοῦτο γὰρ πάσχειν διὰ τὸ ἕλκειν ἐξ αὐτῶν τὴν ἰ κ μ ά δ α τὸ ὄξος. τὸ ⟨μὲν⟩ γάρ, τὸ πῦρ, καίειν ἃ ἀνακηκίει αὐτοῦ,
10 τὸ δὲ εἰσδυόμενον εἰς ἕκαστον ἕλκειν τε καὶ ἀναλίσκειν τὸ ἐν αὐτοῖς ὑγρόν. τοῦ ⟨οὖν⟩ σιδήρου ἕλκοντός τε καὶ πλεῖον ἀφιέντος ὑγρὸν τὴν λίθον οὖσαν ἀραιοτέραν τοῦ σιδήρου καὶ γεωδεστέραν πλεῖον ἕλκειν τὸ ὑγρὸν τὸ ἀπὸ τοῦ παρακειμένου ἀέρος ἢ ἀφιέναι. τὸ μὲν οὖν συγγενὲς ἕλκουσαν ἐν
15 αὐτῆι δέχεσθαι, τὸ δὲ μὴ συγγενὲς ἀπωθεῖν. εἶναι δ' αὐτῆι συγγενῆ τὸν σίδηρον, διὸ τὸ ἀπὸ τούτου ⟨ὑγρὸν⟩ ἕλκειν τε καὶ δέχεσθαι ἐν αὐτῆι, καὶ διὰ τῆς τούτου ἕλξεως καὶ τὸν σίδηρον ἐπισπᾶσθαι διὰ τὴν ἀθρόαν ἕλξιν τοῦ ἐν αὐτῶι ὑγροῦ, μηκέτι δὲ τὸν σίδηρον ἕλκειν τὴν λίθον μηδ' οὕτως
20 εἶναι τὸν σίδηρον ἀραιὸν ὡς δέχεσθαι δύνασθαι ἀθρόαν τὴν ἀπ' αὐτῆς ὑγρότητα.

B. - Frammenti.

ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ Β̄

1 [1 Panzerbieter]. DIOG. IX 57 [cfr. A 1. 2] ἀρχὴ δὲ αὐτῶι τοῦ συγγράμματος ἥδε· λ ό γ ο υ π α ν τ ὸ ς ἀ ρ χ ό μ ε ν ο ν δ ο κ ε ῖ μ ο ι χ ρ ε ὼ ν ε ἶ ν α ι τ ὴ ν ἀ ρ χ ὴ ν ἀ ν α μ φ ι σ β ή τ η τ ο ν π α ρ έ χ ε σ θ α ι,
5 τ ὴ ν δ ὲ ἑ ρ μ η ν ε ί α ν ἁ π λ ῆ ν κ α ὶ σ ε μ ν ή ν.

33, 2 δὲ Spengel: τε V **9** <μὲν> Diels καίειν ἃ ἀνακηκίει αὐτοῦ Diels: καίειν ἄν καίειν αὐτῶι cod. **10** τὸ (scil. τὸ ὄξος) apographa: τῶι cod. **11** <οὖν> Diels **16** διὸ Bruns: διὰ cod. <ὑγρὸν> Diels **19** μηδ' Bruns: μηθ' cod.

33. (Sulla pietra d'Eracle, perché trae a sé il ferro). Diogene d'Apollonia dice che tutti i metalli duttili mandan fuori da sé umidità e ne traggon dentro dall'esterno, quali piú quali meno. Ne mandano fuori, dice, soprattutto il bronzo e il ferro, e ne è una prova il fatto che una loro parte brucia e si consuma nel fuoco, e il fatto che, quando son unti con aceto ed olio, diventano rugginosi. Questo avviene perché l'aceto trae a sé la loro umidità. Quello infatti, il fuoco, brucia l'umidità che ne trasuda, questo, entrando in ogni parte, trae a sé e consuma l'umidità che è in essi. Ordunque, mentre il ferro attrae l'umido ma piú ne manda fuori, la calamita, che è piú porosa e terrosa del ferro, trae dall'aria che le sta accanto piú umidità di quanta non ne mandi fuori: trae insomma a sé e accoglie quello che le è congenere e manda fuori quello che non lo è. Or congenere ad essa è il ferro: perciò essa ne trae e accoglie in sé l'umidità, e, traendo questa, avvicina il ferro a sé, perché appunto l'umido che è in esso lo trae tutt'insieme: non accade invece mai che il ferro tragga a sé la calamita, o che il ferro sia cosí poroso, da poter accogliere intera l'umidità della calamita.

B. - Frammenti.

SULLA NATURA DUE LIBRI

1. Il principio del suo libro è questo: « Quando uno comincia un discorso, a me sembra che deva esporre un principio inconfutabile, e che poi la spiegazione deva essere semplice e grave ».

2-5. SIMPL. Phys. 151, 28 [cfr. A 4] ἐν δέ γε τῶι Περὶ φύσεως, ὃ τῶν αὐτοῦ μόνον εἰς ἐμὲ ἦλθε, προτίθεται μὲν διὰ πολλῶν δεῖξαι ὅτι ἐν τῆι ὑπ' αὐτοῦ τεθείσηι ἀρχῆι ἐστι νόησις πολλή. γράφει δὲ εὐθὺς μετὰ
5 τὸ προοίμιον [B 1] τάδε·

2 [2]. ἐμοὶ δὲ δοκεῖ τὸ μὲν ξύμπαν εἰπεῖν πάντα τὰ ὄντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι. καὶ τοῦτο εὔδηλον· εἰ γὰρ τὰ ἐν τῶιδε
5 τῶι κόσμωι ἐόντα νῦν, γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀὴρ καὶ πῦρ καὶ τὰ ἄλλα ὅσα φαίνεται ἐν τῶιδε τῶι κόσμωι ἐόντα, εἰ τούτων τι ἦν ἕτερον τοῦ ἑτέρου, ἕτερον ὂν τῆι ἰδίαι φύσει, καὶ μὴ τὸ
10 αὐτὸ ἐὸν μετέπιπτε πολλαχῶς καὶ ἑτεροιοῦτο, οὐδαμῆι οὔτε μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῶι ἑτέρωι ⟨γενέσθαι ἀπὸ τοῦ ἑτέρου⟩ οὔτε βλάβη, οὐδ' ἂν οὔτε φυτὸν ἐκ
15 τῆς γῆς φῦναι οὔτε ζῶιον οὔτε ἄλλο γενέσθαι οὐδέν, εἰ μὴ οὕτω συνίστατο ὥστε ταὐτὸ εἶναι. ἀλλὰ πάντα ταῦτα ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιούμενα ἄλλοτε ἀλλοῖα γίνεται καὶ εἰς τὸ αὐτὸ ἀνα-
20 χωρεῖ.

τούτοις καὶ ἐγὼ πρώτοις ἐντυχὼν ᾠήθην ἄλλο τι λέγειν αὐτὸν παρὰ τὰ τέτταρα στοιχεῖα τὸ κοινὸν ὑποκείμενον, εἴπερ φησὶν μὴ ἀναμίγνυσθαι ταῦτα μηδὲ μεταπίπτειν εἰς ἄλληλα, εἴπερ ἕν τι αὐτῶν ἦν ἡ ἀρχὴ ἰδίαν φύσιν ἔχον, καὶ
25 μὴ τὸ αὐτὸ πᾶσιν ὑπέκειτο, ἀφ' οὗ πάντα ἑτεροιοῦται. ἐφεξῆς δὲ δείξας, ὅτι ἐστὶν ἐν τῆι ἀρχῆι ταύτηι νόησις πολλή —

3 [4a]. οὐ γὰρ ἄν, φησίν, οἷόν τε ἦν οὕτω δεδάσθαι ἄνευ νοήσιος, ὥστε πάντων μέτρα ἔχειν, χειμῶνός τε καὶ θέρους καὶ νυκτὸς καὶ ἡμέρας καὶ
5 ὑετῶν καὶ ἀνέμων καὶ εὐδιῶν· καὶ τὰ

2, 13 <γενέσθαι... ἑτέρου> Schorn

2-5. Nell'opera *Sulla natura*, l'unica giunta fino a me, si propone di dimostrare con molti argomenti che nel principio da lui posto c'è molto pensiero. E subito dopo il proemio scrive cosí:

2. « Per dire tutto in breve, a me sembra che tutte le cose esistenti siano per alterazione del medesimo, anzi siano il medesimo. E questo è chiaro: perché, se le cose che sono ora in questo mondo, terra e acqua e aria e fuoco e tutte le altre cose che in questo mondo esistono, se, dico, qualcuna di queste fosse altra dalle altre, e altra per sua propria natura, e non fosse invece una forma del medesimo, che si trasforma e muta, le cose non potrebbero mai né mescolarsi tra di loro, né giovare o nuocere l'una all'altra, e dalla terra non potrebbe nascere né pianta né animale né alcun'altra cosa, se non fossero, voglio dire, composte in modo da essere il medesimo. Piuttosto tutte queste cose nascono dal medesimo, come sempre varie sue modificazioni, e in esso ritornano ».

Anch'io, quando m'imbattei in queste prime proposizioni, pensai che volesse parlare del sostrato comune di là dai quattro elementi, dato ch'egli dice che quelli non potrebbero né mescolarsi né tramutarsi l'uno nell'altro, se uno di essi, avendo una sua propria natura, fosse principio, e non ci fosse un sostrato medesimo per tutti, quello dal quale tutte le cose derivano per trasformazione. Ma poi, dopo aver mostrato che questo principio è dotato di molta intelligenza,

3. « Non potrebbe — dice, — distribuirsi, se non avesse intelligenza, in modo da far che ci sia per ogni cosa una misura, per l'inverno e per l'estate, per la notte e per il giorno, e per le piogge e per i venti e per

---

2. Per questo frammento e per i frammenti 4 e 5 cfr. l'introduzione.

3, 5. καὶ τὰ ἄλλα... κάλλιστα: per lo Zafiropulo, op. cit., p. 104, Diogene intende dire che il mondo è ordinato nel modo piú conveniente agli uomini. L'interpretazione, per quanto a me pare, sorpassa i testi. Piuttosto è da pensare che, una volta formatasi l'aria, essa ordini le varie cose (nate dal medesimo

ἄλλα, εἴ τις βούλεται ἐννοεῖσθαι, εὑρίσκοι ἂν οὕτω διακείμενα ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα —

ἐπάγει, ὅτι καὶ ἄνθρωποι καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἐκ τῆς
10 ἀρχῆς ταύτης, ἥτις ἐστὶν ὁ ἀήρ, καὶ ζῆι καὶ ψυχὴν ἔχει καὶ νόησιν, λέγων οὕτως·

4 [4b]. ἔτι δὲ πρὸς τούτοις καὶ τάδε μεγάλα σημεῖα. ἄνθρωποι γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῶια ἀναπνέοντα ζώει τῶι ἀέρι· καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχή ἐστι καὶ
5 νόησις, ὡς δεδηλώσεται ἐν τῆιδε τῆι συγγραφῆι ἐμφανῶς, καὶ ἐὰν τοῦτο ἀπαλλαχθῆι, ἀποθνήισκει καὶ ἡ νόησις ἐπιλείπει.

εἶτα μετ' ὀλίγα σαφῶς ἐπήγαγε·

5 [6]. καί μοι δοκεῖ τὸ τὴν νόησιν ἔχον εἶναι ὁ ἀὴρ καλούμενος ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὑπὸ τούτου πάντας καὶ κυβερνᾶσθαι καὶ πάντων κρατεῖν·
5 αὐτὸ γάρ μοι τοῦτο θεὸς δοκεῖ εἶναι καὶ ἐπὶ πᾶν ἀφῖχθαι καὶ πάντα διατιθέναι καὶ ἐν παντὶ ἐνεῖναι. καὶ ἔστιν οὐδὲ ἓν ὅ τι μὴ μετέχει τούτου· μετέχει δὲ οὐδὲ ἓν ὁμοίως τὸ ἕτερον
10 τῶι ἑτέρωι, ἀλλὰ πολλοὶ τρόποι καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς νοήσιός εἰσιν· ἔστι γὰρ πολύτροπος, καὶ θερμότερος καὶ ψυχρότερος καὶ ξηρότερος καὶ ὑγρότερος καὶ στασιμώτερος καὶ ὀξυ-
15 τέρην κίνησιν ἔχων, καὶ ἄλλαι πολλαὶ ἑτεροιώσιες ἔνεισι καὶ ἡδονῆς καὶ χροιῆς ἄπειροι. καὶ πάντων τῶν ζώιων δὲ ἡ ψυχὴ τὸ αὐτό ἐστιν, ἀὴρ θερμό-

---

3, 10 ὁ ἀήρ DE: ἀήρ F

5, 5 ἀπὸ γάρ μοι τοῦτο ἔθος codd.: corr. Usener: αὐτοῦ γάρ μοι τούτου ἔθος Panzerbieter

il sereno. E anche il resto, chi vuol pensarci, troverà ch'è disposto nel miglior modo possibile»,

aggiunge che anche gli uomini e gli altri animali vivono e traggono anima e pensiero da questo principio, che è l'aria, dicendo cosí:

4. «Oltre a queste, ci sono anche altre gravi prove che le cose stanno cosí. Perché gli uomini e gli altri animali vivono, respirando, dell'aria. Questa ad essi è anima e pensiero, come apparirà chiaramente da questa mia opera; e se essa se ne separa, allora l'uomo muore e il pensiero l'abbandona».

Poi, dopo poco, aggiunge chiaramente:

5. «E a me sembra che dotata d'intelligenza sia quella che gli uomini chiamano aria, e che essa tutti regga e tutti governi. Perché appunto essa a me sembra essere dio, e che giunga ovunque e che tutto disponga e che sia dentro ogni cosa. Nulla c'è che non ne partecipi: nessuna cosa però ne partecipa nella stessa misura d'un'altra, ma molti sono i modi dell'aria stessa e dell'intelligenza. Di molti modi è infatti, piú calda e piú fredda, piú secca e piú umida, piú ferma e piú rapida. E molte altre modificazioni infinite ci sono di piacere e di colore. Anche le anime di tutti gli animali sono la

---

come essa): e nel modo piú razionale, cioè conforme a ragione, essendo la ragione sostanza dell'aria. Se mai è da supporre che, anche per Diogene come per tutta la tradizione greca, ciò che è conforme a ragione, è per ciò stesso conveniente all'uomo (ch'è dotato di ragione).

5, 1. καί μοι δοκεῖ... κρατεῖν: commentando queste parole lo Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, p. 246 n. 90, scrive: «In other words, air is the material principle which seems to Diogenes best to explain the existence of an all-powerful Mind in the world at the beginning of the cosmogonic process». Io non direi né che la mente sia fatta esistere

τερος μὲν τοῦ ἔξω ἐν ὧι ἐσμεν, τοῦ
20 μέντοι παρὰ τῶι ἡλίωι πολλὸν ψυχρότερος. ὅμοιον δὲ τοῦτο τὸ θερμὸν οὐδενὸς τῶν ζώιων ἐστίν (ἐπεὶ οὐδὲ τῶν ἀνθρώπων ἀλλήλοις), ἀλλά διαφέρει μέγα μὲν οὔ, ἀλλ' ὥστε παρα-
25 πλήσια εἶναι. οὐ μέντοι ἀτρεκέως γε ὅμοιον οὐδὲν οἷόν τε γενέσθαι τῶν ἑτεροιουμένων ἕτερον τῶι ἑτέρωι, πρὶν τὸ αὐτὸ γένηται. ἅτε οὖν πολυτρόπου ἐούσης τῆς ἑτεροιώσιος πολύτροπα καὶ
30 τὰ ζῶια καὶ πολλὰ καὶ οὔτε ἰδέαν ἀλλήλοις ἐοικότα οὔτε δίαιταν οὔτε νόησιν ὑπὸ τοῦ πλήθεος τῶν ἑτεροιώσεων. ὅμως δὲ πάντα τῶι αὐτῶι καὶ ζῆι καὶ ὁρᾶι καὶ ἀκούει, καὶ τὴν ἄλ-
35 λην νόησιν ἔχει ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα.

6 [7]. SIMPL. Phys. 153, 13 καὶ ἐφεξῆς [post B 5] δείκνυσιν ὅτι καὶ τὸ σπέρμα τῶν ζώιων πνευματῶδές ἐστι καὶ νοήσεις γίνονται τοῦ ἀέρος σὺν τῶι αἵματι τὸ ὅλον σῶμα καταλαμβάνοντος διὰ τῶν φλεβῶν, ἐν οἷς καὶ ἀνατομὴν
5 ἀκριβῆ τῶν φλεβῶν παραδίδωσιν. ἐν δὴ τούτοις σαφῶς φαίνεται λέγων, ὅτι ὃν ἄνθρωποι λέγουσιν ἀέρα, τοῦτό ἐστιν ἡ ἀρχή. ARISTOT. Hist. anim. Γ 2, 511 b 30 Δ. δὲ ὁ Ἀπολλ. τάδε λέγει· 'αἱ δὲ φλέβες ... γίνεται'. VINDICIAN. q. f. 1 ss. [M. Wellmann
10 Fr. d. gr. Ärzte I 208, 2] Alexander Amator veri [sc. Φιλαλήθης] appellatus, discipulus Asclepiadis libro primo De semine spumam sanguinis eius essentiam dixit Diogenis placitis consentiens ... (3) Diogenes autem Apolloniates essentiam ⟨seminis⟩ similiter spumam sanguinis
15 dixit libro physico: etenim spiratione adductus spiritus sanguinem suspendit, cuius alia pars carne bibitur alia superans in seminales

6, 14 ⟨*seminis*⟩ Neuenar 17 *bibitur* Rose: *uiuit* cod.

medesima cosa, aria piú calda di quella di fuori in cui viviamo, ma molto piú fredda di quella ch'è presso il sole. Ora questo calore non è uguale in ciascun animale, e neanche in ciascun uomo, ma non differisce molto: differisce quanto è possibile dentro i limiti della somiglianza delle cose. Tuttavia non possono essere veramente dello stesso modo le cose che mutano, queste e quelle, prima di trasformarsi nel medesimo. Dunque poiché di molti modi è la trasformazione, di molti modi e molti devono essere gli animali, e, per il gran numero delle modificazioni, dissimili tra loro per forma, per modo di vita e per intelligenza. Tuttavia tutti vivono e vedono e odono per opera del medesimo elemento, e anche l'intelligenza la derivano tutti dal medesimo».

6. E subito dopo mostra che anche il seme degli animali è ricco d'aria, e che i pensieri sono propri dell'aria, che, col sangue, giunge in tutte le parti del corpo mediante le vene, là dove anche descrive accuratamente l'anatomia delle vene. In questa parte appunto chiaramente afferma che principio è quello che gli uomini chiamano aria.

Diogene d'Apollonia dice questo: «Le vene... schiumoso».

Alessandro, detto Amatore del vero (Alessandro Filalete), discepolo di Asclepiade, nel primo libro *Sul seme* disse che la sua essenza è schiuma del sangue, accogliendo l'opinione di Diogene... (3) Similmente Diogene d'Apollonia disse nel libro *Sulla Natura*, che l'essenza del seme è schiuma del sangue: infatti l'aria introdotta mediante il respiro fa alzare il sangue, una cui parte è bevuta dalla carne, e un'altra, sovrabbondando, cade nelle vie

---

fin da principio, ché l'aria è una trasformazione del «medesimo» e la mente è aria come compare dai frammenti primo e terzo, né che dalla dichiarazione che l'aria «regge e signoreggia tutti (πάντας)» si possa ricavare che l'aria è principio materiale.

cadit vias et semen facit quod ⟨non⟩
20 est aliud quam spuma sanguinis spiritu collisi. Cfr. A 24.

αἱ δὲ φλέβες ἐν τῶι ἀνθρώπωι ὧδ' ἔχουσιν· εἰσὶ δύο μέγισται· αὗται τείνουσι διὰ τῆς κοιλίας παρὰ τὴν νωτι-
25 αίαν ἄκανθαν, ἡ μὲν ἐπὶ δεξιά, ἡ δ' ἐπ' ἀριστερά, εἰς τὰ σκέλη ἑκατέρα τὰ παρ' ἑαυτῆι καὶ ἄνω εἰς τὴν κεφαλὴν παρὰ τὰς κλεῖδας διὰ τῶν σφαγῶν. ἀπὸ δὲ τούτων καθ' ἅπαν τὸ
30 σῶμα φλέβες διατείνουσιν, ἀπὸ μὲν τῆς δεξιᾶς εἰς τὰ δεξιά, ἀπὸ δὲ τῆς ἀριστερᾶς εἰς τὰ ἀριστερά, μέγισται μὲν δύο εἰς τὴν καρδίαν περὶ αὐτὴν τὴν νωτιαίαν ἄκανθαν, ἕτεραι δ' ὀλί-
35 γον ἀνωτέρω διὰ τῶν στηθῶν ὑπὸ τὴν μασχάλην εἰς ἑκατέραν τὴν χεῖρα τὴν παρ' ἑαυτῆι· καὶ καλεῖται ἡ μὲν σπληνῖτις, ἡ δὲ ἡπατῖτις. σχίζεται δ' αὐτῶν ἄκρα ἑκατέρα, ἡ μὲν ἐπὶ
40 τὸν μέγαν δάκτυλον, ἡ δ' ἐπὶ τὸν ταρσόν, ἀπὸ δὲ τούτων λεπταὶ καὶ πολύοζοι ἐπὶ τὴν ἄλλην χεῖρα καὶ δακτύλους. ἕτεραι δὲ λεπτότεραι ἀπὸ τῶν πρώτων φλεβῶν τείνουσιν, ἀπὸ
45 μὲν τῆς δεξιᾶς εἰς τὸ ἧπαρ, ἀπὸ δὲ τῆς ἀριστερᾶς εἰς τὸν σπλῆνα καὶ τοὺς νεφρούς. αἱ δὲ εἰς τὰ σκέλη τείνουσαι σχίζονται κατὰ τὴν πρόσφυσιν, καὶ διὰ παντὸς τοῦ μηροῦ τείνουσιν.
50 ἡ δὲ μεγίστη αὐτῶν ὄπισθεν τείνει τοῦ μηροῦ καὶ ἐκφαίνεται παχεῖα· ἑτέρα δὲ εἴσω τοῦ μηροῦ μικρὸν ἧττον

6, 19 *cadet* cod.: corr. Neuenar ‹*non*› Neuenar **22** αἱ δὲ] αἱ Aa Ca **23** εἰσὶ δύο μ.] εἰσὶ δὲ δύο αἱ μέγισται Ca: εἰσὶν αἱ δύο μ. PDa **30** αἱ φλέβες PDa **31** εἰς] ἐπὶ PAa **32** εἰς] ἐπὶ Aa **52** ἔσω PDa

seminali e dà origine al seme, che non è altro se non schiuma del sangue agitato dall'aria.

Le vene dell'uomo sono disposte cosí. Ce ne sono due grandissime che si stendono, attraverso la cavità addominale, lungo la spina dorsale, l'una a destra e l'altra a sinistra, fino a ciascuna gamba corrispondente, e, verso l'alto, fino alla testa lungo le clavicole attraverso la gola. Da queste si distaccano altre vene che si stendono per tutto il corpo, quelle che s'originano dalla vena destra verso destra, quelle che s'originano dalla vena sinistra verso sinistra, e due di queste, piú grandi delle altre, giungono al cuore vicino alla spina dorsale stessa; altre un po' piú in alto, attraverso il petto, sotto l'ascella, giungono fino alle mani loro corrispondenti. E l'una si chiama splenica, l'altra epatica. Le loro estremità si dividono in due parti, in modo che una parte giunge fino al pollice, l'altra fino alla palma; e, da queste, altre se ne separano, sottili e molto ramificate, che vanno nel resto della mano e nelle dita. Altre piú sottili, nascendo dalle prime vene, si stendono, l'una, quella che s'origina dalla vena di destra, fino al fegato, l'altra, quella che s'origina dalla vena di sinistra, fino alla milza e ai reni. Quelle che giungono alle gambe si dividono in due parti alla giuntura, e le loro parti corrono attraverso tutta la coscia. La piú grande di queste si stende lungo la parte posteriore della coscia ed appare grossa, l'altra, che è un po' meno grossa, si stende nell'interno della coscia. Poi, piegando all'altezza del ginocchio, si stendono al polpaccio e al piede, in modo simile a quello

---

6, 22. αἱ δὲ φλέβες κτλ.: al passo allude anche Simplicio; ma a noi è riportato da Aristotele, che lo critica. E in realtà, la descrizione, pur notevolissima, è, rispetto a quella d'Aristotele, imprecisa. Non veduta è da Diogene, si osservò,

παχεῖα ἐκείνης. ἔπειτα παρὰ τὸ γόνυ
τείνουσιν εἰς τὴν κνήμην τε καὶ τὸν
55 πόδα καθάπερ καὶ εἰς τὰς χεῖρας.
καὶ ἐπὶ τὸν ταρσὸν τοῦ ποδὸς καθή-
κουσι καὶ ἐντεῦθεν ἐπὶ τοὺς δακτύ-
λους διατείνουσιν. σχίζονται δὲ καὶ
ἐπὶ τὴν κοιλίαν καὶ τὸ πλευρὸν πολ-
60 λαὶ ἀπ' αὐτῶν καὶ λεπταὶ φλέβες.
αἱ δ' εἰς τὴν κεφαλὴν τείνουσαι διὰ
τῶν σφαγῶν φαίνονται ἐν τῶι αὐχένι
μεγάλαι· ἀφ' ἑκατέρας δ' αὐτῶν, ἧι
τελευτᾶι, σχίζονται εἰς τὴν κεφαλὴν
65 πολλαί, αἱ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ
ἀριστερά, αἱ δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν
εἰς τὰ δεξιά· τελευτῶσι δὲ παρὰ τὸ
οὖς ἑκάτεραι. ἔστι δ' ἑτέρα φλὲψ ἐν
τῶι τραχήλωι παρὰ τὴν μεγάλην ἑκα-
70 τέρωθεν, ἐλάττων ἐκείνης ὀλίγον, εἰς
ἣν αἱ πλεῖσται ἐκ τῆς κεφαλῆς συνέ-
χουσιν αὐτῆς· καὶ αὗται τείνουσι διὰ
τῶν σφαγῶν εἴσω καὶ ἀπ' αὐτῶν ἑκα-
τέρας ὑπὸ τὴν ὠμοπλάτην τείνουσι
75 καὶ εἰς τὰς χεῖρας. καὶ φαίνονται
παρά τε τὴν σπληνῖτιν καὶ τὴν ἡπα-
τῖτιν ἕτεραι ὀλίγον ἐλάττους, ἃς
ἀποσχῶσιν ὅταν τι ὑπὸ τὸ δέρμα λυ-
πῆι· ἂν δέ τι περὶ τὴν κοιλίαν, τὴν
80 ἡπατῖτιν καὶ τὴν σπληνῖτιν. τείνουσι
δὲ καὶ ὑπὸ τοὺς μαστοὺς ἀπὸ τούτων
ἕτεραι. ἕτεραι δ' εἰσὶν αἱ ἀπὸ ἑκα-
τέρας τείνουσαι διὰ τοῦ νωτιαίου μυε-
λοῦ εἰς τοὺς ὄρχεις λεπταί· ἕτεραι
85 δ' ὑπὸ τὸ δέρμα καὶ διὰ τῆς σαρκὸς
τείνουσιν εἰς τοὺς νεφροὺς καὶ τελευ-
τῶσιν εἰς τοὺς ὄρχεις τοῖς ἀνδράσι,

6, 71 συγχέουσιν αὐτάς Kochalsky **72** συντείνουσιν PDa
78 ἀποσχῶσιν κτλ.] ἀποσχίζουσιν (ὑποσχίζουσιν) αἱ ὑπερέχουσαι ὅταν ὑποδράμη λύπη AaCa

delle vene che giungono alle mani. E giungono alla pianta del piede, e di lí si distendono alle dita. Si distaccano da esse (dalle due vene grandi) anche molte altre vene sottili che si stendono fino al ventre e ai fianchi; quelle invece che attraverso la gola giungono alla testa, nel collo appaiono grandi. Da ciascuna di esse, dove finisce, si distaccano molte vene che entrano nella testa, quelle da destra dirigendosi verso sinistra, quelle da sinistra dirigendosi verso destra. E le une e le altre finiscono nell'orecchio. C'è, nel collo, un'altra vena da ciascuna parte, e corre parallela a quella grande; ed è un po' piú piccola di quella in cui s'uniscono, per la gran parte, le vene che vengono dalla testa. Ed entrambe corrono, attraverso la gola, verso l'interno, e da entrambe si dipartono vene che giungono sotto la clavicola ed alle mani. Altre vene, un po' piú piccole, ci sono vicino a quella splenica e a quella epatica, che si allargano quando qualche cosa fa male sotto la pelle; quando invece il male è nel ventre, s'allargano la vena splenica e quella epatica. Da queste si dipartono anche altre vene che giungono alle mammelle. E ce ne son altre, sottili, che si dipartono da ciascuna delle due e attraverso il midollo spinale giungono ai testicoli. E altre sotto la pelle e attraverso la carne si stendono verso i reni e terminano,

---

l'importanza del cuore nel sistema circolatorio, e la differenza tra vene ed arterie (cfr. Fredrich, *Hippokratische Untersuchungen* in «Philologische Untersuchungen», XV, Berlin 1899, p. 70).

ταῖς δὲ γυναιξὶν εἰς τὰς ὑστέρας. (αἱ δὲ φλέβες αἱ μὲν πρῶται ἐκ τῆς
90 κοιλίας εὐρύτεραί εἰσιν, ἔπειτα λεπτότεραι γίγνονται, ἕως ἂν μεταβάλλωσιν ἐκ τῶν δεξιῶν εἰς τὰ ἀριστερὰ καὶ ἐκ τούτων εἰς τὰ δεξιά). αὗται δὲ σπερματίτιδες καλοῦνται. τὸ δ'
95 αἷμα τὸ μὲν παχύτατον ὑπὸ τῶν σαρκωδῶν ἐκπίνεται· ὑπερβάλλον δὲ εἰς τοὺς τόπους τούτους λεπτὸν καὶ θερμὸν καὶ ἀφρῶδες γίνεται.

7 [5]. SIMPL. Phys. 153, 17 θαυμαστὸν δὲ ὅτι, κατὰ ἑτεροίωσιν τὴν ἀπ' αὐτοῦ λέγων τὰ ἄλλα γίνεσθαι, ἀίδιον ὅμως αὐτό φησι λέγων· 'καὶ αὐτὸ μὲν τοῦτο καὶ ἀίδιον καὶ ἀθάνατον σῶμα, τῶν
5 δὲ τὰ μὲν γίνεται, τὰ δὲ ἀπολείπει'.

8 [3]. SIMPL. Phys. 153, 20 [post B 7] καὶ ἐν ἄλλοις· 'ἀλλὰ τοῦτό μοι δῆλον δοκεῖ εἶναι, ὅτι καὶ μέγα καὶ ἰσχυρὸν καὶ ἀίδιόν τε καὶ ἀθάνατον καὶ πολλὰ εἰδός ἐστι'.

9. GALEN. in Epid. VI comm. II (XVII A 1006, 8 Kühn) καὶ μέντοι καὶ ὡμολόγηται σχεδὸν ἅπασι τοῖς ἰατροῖς οὐ μόνον διαπλάττεσθαι θᾶττον, ἀλλὰ καὶ κινεῖσθαι τὸ ἄρρεν τοῦ θήλεος ... Ῥοῦφος δέ φησι Διογένη τὸν
5 Ἀπολλωνιάτην μόνον ἐναντίως ἀποφήνασθαι κατὰ τὸ Περὶ φύσεως δεύτερον. ἐγὼ δὲ οὐκ ἐνέτυχον τῶι βιβλίωι. Cfr. A 26.

10 [0]. HERODIAN. Π. μονήρ. λέξ. I p. 7, 8 τὸ δὲ 'πλῆ' εἰρημένον παρὰ Διογένει τῶι Ἀπολλωνιάτηι ἀντὶ τοῦ πλέη θηλυκοῦ ἐπιθετικῶς ἄγνωστον τοῖς ἄλλοις.

6, 95 σαρκωδῶν PCaDa: σαρκῶν vulgo 96 ἐκπίνεται PDa: ἐγγίνεται cett. codd.
7, 4 τῶν δὲ Aldina: τῶ δὲ DE: τὸ δὲ F

per gli uomini nei testicoli, per le donne nell'utero (le prime vene che vengono dal ventre sono piú larghe, e poi diventano piú strette, finché da destra passano a sinistra e da sinistra a destra): e queste si chiamano spermatiche. Il sangue piú denso è bevuto dalle carni: quello che, sovrabbondando, si rovescia in questi luoghi, diventa leggero e caldo e schiumoso.

7. Strano è anche che, dicendo che le altre cose nascono per modificazione da esso, tuttavia lo dichiari eterno, quando dice: « E questo stesso è un corpo eterno e immortale, mentre dell'altre cose le une nascono e le altre muoiono ».

8. E in altra parte: « Questo a me sembra evidente, che è grande e forte ed eterno e immortale e conoscitore di molte cose».

9. E tuttavia quasi tutti i medici si trovano d'accordo in questo, che il maschio non solo si forma piú rapidamente, ma anche si muove piú rapidamente della femmina... Rufo dice che soltanto Diogene d'Apollonia espose un'opinione contraria a questa, nel secondo libro *Sulla Natura.* Ma io questo libro non l'ho trovato.

10. Il πλῆ (piena) detto da Diogene d'Apollonia invece di πλέη (piena), di genere femminile, aggettivalmente, è sconosciuto agli altri.

7, 3. **καὶ αὐτὸ μὲν... ἀπολείπει:** sia in questo che nel frammento ottavo Simplicio dichiara che Diogene alludeva all'aria; ma si vide che Simplicio identifica l'aria co « medesimo ». Ed al medesimo io credo sia preferibile intendere che Diogene alludesse, tanto piú ch'egli qui usa il genere neutro.

C. - Imitazioni.

1. ARISTOPH. Nub. 225 ss.

Σωκρ. ἀεροβατῶ καὶ περιφρονῶ τὸν ἥλιον.
Στρεψ. ἔπειτ' ἀπὸ ταρροῦ τοὺς θεοὺς ὑπερφρονεῖς
ἀλλ' οὐκ ἀπὸ τῆς γῆς, εἴπερ; — οὐ γὰρ ἄν ποτε
5 ἐξηῦρον ὀρθῶς τὰ μετέωρα πράγματα,
εἰ μὴ κρεμάσας τὸ νόημα καὶ τὴν φροντίδα
230 λεπτὴν καταμείξας εἰς τὸν ὅμοιον ἀέρα·
εἰ δ' ὢν χαμαὶ τἄνω κάτωθεν ἐσκόπουν,
οὐκ ἄν ποθ' ηὗρον· οὐ γὰρ ἀλλ' ἡ γῆ βίαι
10 ἕλκει πρὸς αὑτὴν τὴν ἰκμάδα τῆς φροντίδος.
πάσχει δὲ ταὐτὸ τοῦτο καὶ τὰ κάρδαμα.
235 — τί φής;
ἡ φροντὶς ἕλκει τὴν ἰκμάδ' εἰς τὰ κάρδαμα;

828 ss.

15 Στρεψ. Δῖνος βασιλεύει τὸν Δί' ἐξεληλακώς.
Φειδ. αἰβοῖ, τί ληρεῖς; — ἴσθι τοῦθ' οὕτως ἔχον.
830 — τίς φησι ταῦτα; — Σωκράτης ὁ Μήλιος
καὶ Χαιρεφῶν ὃς οἶδε τὰ ψυλλῶν ἴχνη.

2. HIPPOCR. de flatib. 3 (CMG I, 1 92) πνεῦμα δὲ τὸ μὲν ἐν τοῖσι σώμασιν φῦσα καλέεται, τὸ δὲ ἔξω τῶν σωμάτων ἀήρ. οὗτος δὲ μέγιστος ἐν τοῖσι πᾶσι τῶν πάντων δυνάστης ἐστίν. ἄξιον δ' αὐτοῦ θεήσασθαι τὴν δύναμιν.
5 ἄνεμος γάρ ἐστιν ἠέρος ῥεῦμα καὶ χεῦμα· ὅταν οὖν πολὺς ἀὴρ ἰσχυρὸν ῥεῦμα ποιήσηι, τά τε δένδρεα ἀνασπαστὰ πρόρριζα γίνεται διὰ τὴν βίην τοῦ πνεύματος τό τε πέλαγος κυμαίνεται ὁλκάδες τε ἀπείραντοι μεγέθει διαρριπτεῦνται. τοιαύτην μὲν οὖν ἐν τούτοις ἔχει δύναμιν· ἀλλὰ μὴν ἔστι γε
10 τῆι μὲν ὄψει ἀφανής, τῶι δὲ λογισμῶι φανερός. τί γὰρ ἄνευ τούτου γένοιτ' ἄν; ἢ τίνος οὗτος ἄπεστιν ἢ τίνι οὐ ξυμ-

---

1, 3 ὑπερφρονεῖς] περιφρονεῖς R: <σὺ> περιφρονεῖς Blaydes

2, 5 ῥεῦμα A: τὸ ῥ. M 6 τε M: δὲ A 8 ἀπείραντοι Diels: ἀπείρατοι A: ἄπειροι M

C. - Imitazioni.

1. (*Socr.*) Cammino sull'aria e speculo sul sole.

(*Streps.*) E poi da un canestro disprezzi gli dèi e non dalla terra, è vero?

(*Socr.*) Non avrei mai, altrimenti, imparato a ben conoscere le cose celesti, se non avessi sospeso il pensiero, e la mente leggera non avessi mescolato con l'aria congenere. Se fossi rimasto sulla terra, e dal basso avessi guardato ciò che sta in alto, non avrei trovato: no; perché la terra, a forza, trae a sé l'emanazione della mente; e le capita la stessa cosa che avviene al crescione.

(*Streps.*) Che dici? Il pensiero trascina l'umidità nel crescione?

(*Streps.*) Regna il Turbine, che ha cacciato Zeus.

(*Fid.*) Olà, che cianci?

(*Streps.*) Sappi ch'è cosí.

(*Fid.*) Chi dice queste cose?

(*Streps.*) Socrate di Melo e Cherofonte che conosce le orme delle pulci.

2. Lo spirito si chiama, nei corpi respiro, fuori dei corpi aria. Questo è ovunque il massimo signore di tutte le cose. Vale la pena di conoscerne la potenza. Il vento è corrente e versamento d'aria: dunque, quando l'aria, in grande quantità, genera una forte corrente, gli alberi vengono strappati fin dalle radici e abbattuti per la violenza del vento, e il mare si gonfia e le piú grandi navi vengono squarciate. Tale potenza ha in queste cose. Esso è, certo, invisibile all'occhio, ma evidente al pensiero. Perché, che cosa mai ci potrebbe essere senza di esso? da quale cosa si tiene esso lontano, in quale cosa

πάρεστιν; ἅπαν γὰρ τὸ μεταξὺ γῆς τε καὶ οὐρανοῦ πνεύ-
ματος ἔμπλεών ἐστιν. τοῦτο καὶ χειμῶνος καὶ θέρεος αἴτιον,
ἐν μὲν τῶι χειμῶνι πυκνὸν καὶ ψυχρὸν γινόμενον, ἐν δὲ τῶι
15 θέρει πρηὺ καὶ γαληνόν. ἀλλὰ μὴν ἡλίου τε καὶ σελήνης
καὶ ἄστρων ὁδὸς διὰ τοῦ πνεύματός ἐστιν· τῶι γὰρ πυρὶ
τὸ πνεῦμα τροφή, πῦρ δὲ ἠέρος στερηθὲν οὐκ ἂν δύναιτο
ζῆν· ὥστε καὶ τὸν τοῦ ἡλίου βίον ἀέναον ὁ ἀὴρ λεπτὸς ἐὼν
παρέχεται. ἀλλὰ μὴν ὅτι καὶ τὸ πέλαγος μετέχει πνεύματος,
20 φανερόν· οὐ γὰρ ἄν ποτε τὰ πλωτὰ ζῶια ζῆν ἐδύναντο μὴ
μετέχοντα πνεύματος· μετέχοιεν δὲ πῶς ἂν ἄλλως ἀλλ' ἢ
διὰ τοῦ ὕδατος κἀκ τοῦ ὕδατος ἕλκοντα τὸν ἠέρα; ἀλλὰ
μὴν καὶ ἡ γῆ τούτωι βάθρον οὗτός τε γῆς ὄχημα, κενόν
τε οὐδέν ἐστιν τούτου.

25 EURIP. Troad. 884 ss.
Ἑκάβη· ὦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἕδραν
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος εἰδέναι,
Ζεύς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἴτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε· πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
30 βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.
Μενελ. τί δ' ἔστιν; εὐχὰς ὡς ἐκαίνισας θεῶν.
ARISTOPH. Nub. 264 ὦ δέσποτ' ἄναξ, ἀμέτρητ' Ἀήρ,
ὃς ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον κτλ.

3. HIPPOCR. de carnib. 2 [VIII 584 L.] δοκέει δέ
μοι ὃ καλέομεν θερμὸν ἀθάνατόν τε εἶναι καὶ νοέειν πάντα
καὶ ὁρῆν καὶ ἀκούειν καὶ εἰδέναι πάντα, ἐόντα τε καὶ ἐσόμενα.
τοῦτο οὖν τὸ πλεῖστον, ὅτε ἐταράχθη ἅπαντα, ἐξεχώρησεν
5 εἰς τὴν ἀνωτάτω περιφορὴν καὶ αὐτό μοι δοκέει αἰθέρα τοῖς
παλαιοῖς εἰρῆσθαι.

3a. HIPPOCR. de morbo sacr. (16) κατὰ ταῦτα νομίζω
τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν ἔχειν πλείστην ἐν τῶι ἀνθρώπωι.
οὗτος γὰρ ἡμῖν ἐστι τῶν ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινομένων ἑρμηνεύς,
ἢν ὑγιαίνων τυγχάνηι· τὴν δὲ φρόνησιν ὁ ἀὴρ παρέχεται.
5 οἱ δ' ὀφθαλμοὶ καὶ τὰ ὦτα καὶ ἡ γλῶσσα καὶ αἱ χεῖρες καὶ
οἱ πόδες, οἷ' ἂν ὁ ἐγκέφαλος γινώσκηι, τοιαῦτα πρήσσουσι·

2, 18 et 20 ζῆν A: ζώειν M **21** μετέχοιεν δὲ M: μετέχοι δ' ἂν A ἂν ἄλλως M: ἐν ἄλλος A[1]: ἐν ἄλλοις A[2] **23** τούτωι Diels: τοῦτυ A: τουτέωι M τε A: γε τῆς M κενεόν M

non è presente? Tutto lo spazio ch'è tra la terra e il cielo è pieno di spirito. Esso è la causa dell'inverno e dell'estate, facendosi denso e freddo nell'inverno, mite e calmo nell'estate. Il sole e la luna e le stelle attraverso lo spirito compiono il loro cammino. Perché nutrimento al fuoco è lo spirito; il fuoco senz'aria non potrebbe vivere: sicché l'aria ch'è sottile dà vita eterna anche al sole. Ed è evidente che anche il mare è pieno d'aria, ché non potrebbero vivere gli animali nuotanti se non partecipassero dello spirito; e come potrebbero parteciparne se non traendo a sé l'aria attraverso e dall'acqua? Poi, la terra è sostegno all'aria, e l'aria sostegno alla terra: e nulla v'è che sia privo di aria.

(*Ecuba*). O tu che sostieni la terra e stai sopra la terra, chiunque tu sia, difficilissimo a conoscere, Zeus, sia tu la necessità della natura o la mente dei mortali, a te rivolgo la mia preghiera: perché tu, per un silenzioso cammino procedendo, guidi le cose dei mortali secondo giustizia.

(*Menelao*). Che c'è? quali nuove preghiere hai rivolto agli dèi!

O signore, o sovrano, o Aria infinita, che tieni la la terra sospesa...

3. A me sembra che quello che noi chiamiamo caldo sia immortale, e pensi ogni cosa, e veda e oda e conosca tutte le cose, quelle che sono e quelle che saranno. Or la gran parte d'esso, quando ci fu lo sconvolgimento universale, si distaccò, andando nel cerchio supremo, ed è quello, per quanto mi sembra, che fu chiamato etere dagli antichi.

3a. Per questo io credo che nell'uomo la massima potenza l'abbia il cervello. Esso è che ci fa conoscere, se è sano, le cose che sono originate dall'aria: ma è l'aria che ci fornisce il pensiero. Gli occhi e le orecchie e la lingua e le mani e i piedi fanno quello che il cervello decide: qualche cosa di pensiero è in tutto il corpo, in proporzione alla sua partecipazione all'aria, ma è il cer-

γίνεται γὰρ ἐν ἅπαντι τῶι σώματι τῆς φρονήσιός τι, ὡς ἂν μετέχηι τοῦ ἠέρος, ἐς δὲ τὴν ξύνεσιν ὁ ἐγκέφαλός ἐστιν ὁ διαγγέλλων. ὅταν γὰρ σπάσηι τὸ πνεῦμα ὥνθρωπος ἐς
10 ἑωυτόν, ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνεῖται καὶ οὕτως ἐς τὸ λοιπὸν σῶμα σκίδναται ὁ ἀὴρ καταλελοιπὼς ἐν τῶι ἐγκεφάλωι ἑωυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅ τι ἂν ἦι φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον. εἰ γὰρ εἰς τὸ σῶμα πρῶτον ἀφικνεῖτο καὶ ὕστερον ἐς τὸν ἐγκέφαλον, ἐν τῆισι σαρξὶ καὶ ἐν τῆισι φλεψὶ
15 καταλελοιπὼς τὴν διάγνωσιν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἂν ἴοι θερμὸς ἐὼν καὶ οὐχὶ ἀκραιφνής, ἀλλ' ἐπιμεμειγμένος τῆι ἰκμάδι τῆι ἀπό τε τῶν σαρκῶν καὶ τοῦ αἵματος, ὥστε μηκέτι εἶναι ἀκριβής. (17) διό φημι τὸν ἐκγέφαλον εἶναι τὸν ἑρμηνεύοντα τὴν ξύνεσιν ... ὡς οὖν καὶ τῆς φρονήσιος τοῦ ἠέρος
20 πρῶτος αἰσθάνεται τῶν ἐν τῶι σώματι ἐόντων, οὕτω καὶ ἤν τις μεταβολὴ ἰσχυροτέρη γένηται ἐν τῶι ἠέρι ὑπὸ τῶν ὡρέων, καὶ αὐτὸς ἑωυτοῦ διάφορος γίνεται· διὸ καὶ τὰ νοσήματα ἐς αὐτὸν ἐμπίπτειν φημὶ ὀξύτατα καὶ μέγιστα καὶ θανατωδέστατα καὶ δυσκριτώτατα τοῖς ἀπείροισιν.

3b. HIPPOCR. de morb. IV 34 (VII 544 L.) ἔχει γὰρ ὧδε ἡ γῆ ἐν ἑωυτῆι δυνάμιας παντοίας καὶ ἀναριθμους· ὁκόσα γὰρ ἐν αὐτῆι φύεται, πᾶσιν ἰκμάδα παρέχει ὁμοίην ἑκάστωι, οἷον καὶ αὐτὸ τὸ φυόμενον αὐτῶι ὁμοίην κατὰ
5 ξυγγενὲς ἔχει καὶ ἕλκει ἕκαστον ἀπὸ τῆς γῆς τροφήν, οἷονπερ καὶ αὐτό ἐστι κτλ.

4. PHILEM. fr. 91 [II 505 K.]

ὃν οὐδὲ εἷς λέληθεν οὐδὲ ἓν ποιῶν
οὐδ' αὖ ποιήσων οὐδὲ πεποιηκὼς πάλαι,
οὔτε θεὸς οὔτ' ἄνθρωπος, οὗτός εἰμ' ἐγώ
5 'Αήρ, ὃν ἄν τις ὀνομάσειε καὶ Δία.
ἐγὼ δ', ὃ θεοῦ 'στιν ἔργον, εἰμὶ πανταχοῦ,
ἐνταῦθ' ἐν 'Αθήναις, ἐν Πάτραις, ἐν Σικελίαι,
ἐν ταῖς πόλεσι πάσαισιν, ἐν ταῖς οἰκίαις
πάσαις, ἐν ὑμῖν πᾶσιν· οὐκ ἔστιν τόπος,
10 οὗ μή 'στιν 'Αήρ· ὁ δὲ παρὼν ἁπανταχοῦ
πάντ' ἐξ ἀνάγκης οἶδε πανταχοῦ παρών.

3a, 12 τι Wilamowitz: τε codd. **4, 3-4** οὐδ' ... ἄνθρωπος Stob.: οὔτε κακὸν οὔτε γ' ἐσθλόν Aratus latinus p. 178, 5 Maass

vello quello che fornisce i mezzi alla comprensione. Perché quando l'uomo trae a sé lo spirito, questo giunge, prima di tutto, al cervello, e solo allora l'aria si sparge nel resto del corpo, lasciando nel cervello la sua parte piú acuta, e quanto è dotato di pensiero e conoscenza: infatti, se l'aria giungesse prima nel resto del corpo e poi nel cervello, lascerebbe nelle carni e nelle vene la capacità di distinguere, e giungerebbe al cervello calda, e non pura, ma mescolata con l'umidità delle carni e del sangue sí da non essere chiara. Perciò io dico che è il cervello quello che fornisce la comprensione... Dunque, come il cervello percepisce, prima tra le parti del corpo, il pensiero dell'aria, cosí, se nell'aria c'è un mutamento troppo forte, dovuto alle stagioni, esso diventa diverso da se stesso; e in questo modo io dico che s'ammala delle malattie piú acute e maggiori e piú mortali e piú difficili a riconoscersi dagli inesperti.

3b. In questo modo la terra ha in sé forze innumerevoli e d'ogni genere. Perché a tutte le cose che in essa nascono essa offre umidità, simile a ciascuna cosa, come anche ogni cosa che nasce, singolarmente, riceve e trae a sé dalla terra un nutrimento simile, perché dello stesso genere, quale appunto è essa...

4. Quello cui nessuno rimane celato, qualunque cosa faccia o sia per fare o abbia fatto nel passato, o dio o uomo, quello io sono, Aria, che si potrebbe chiamare anche Zeus. Io, e questo solo un dio può farlo, sono dovunque, qui in Atene e a Patre e in Sicilia, e in tutte le città e nelle case tutte, e in tutti voi: non c'è luogo dove non ci sia Aria. Or quello che è dovunque, necessariamente conosce ogni cosa, essendo dovunque.

INDICE

FINITO DI STAMPARE IL 15 NOVEMBRE 1963
NELLA STAMPERIA ARTISTICA NAZIONALE IN TORINO